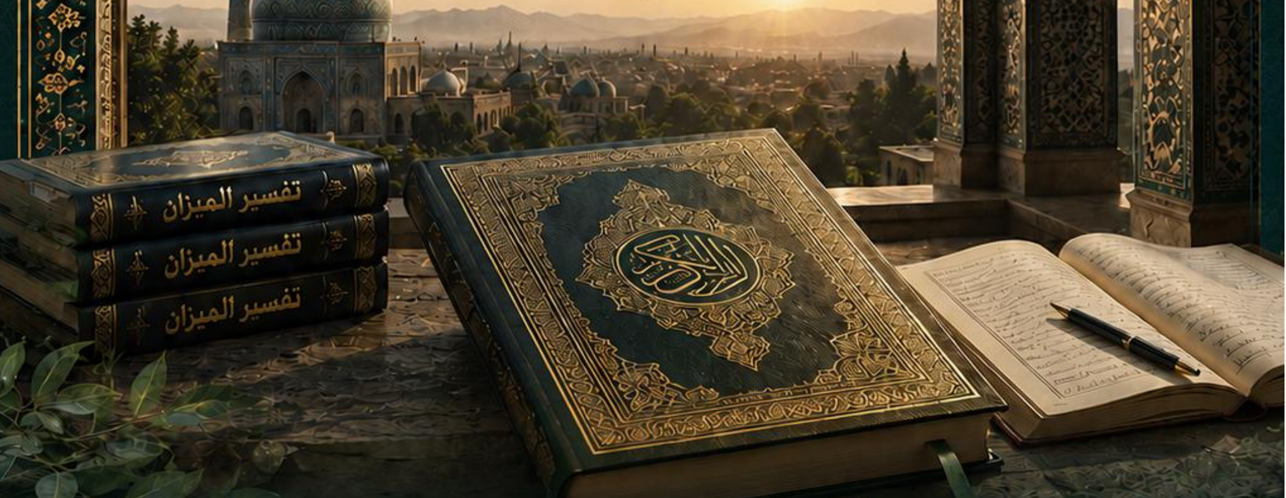
تيسير التفسير
(١)

تيسير
تفسير الميزان

تيسير تفسير الميزان للعلامة الطباطبائي
مع الاحتفاظ بكل محتوياته

٣



أ. د. نور الدين أبو لحية

دار الأنوار
للنشر والتوزيع

تيسير التفسير

(١)

تيسير تفسير الميزان

تيسير تفسير الميزان للعلامة الطباطبائي مع الاحتفاظ بكل محتوياته

٣

أ. د. نور الدين أبو لحية

الطبعة الأولى: ١٤٤٨ هـ - ٢٠٢٦ م

دار الأنوار للنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات	٧
تاسعا ـ الروح والحقيقة الإنسانية	٧
١. الروح في القرآن	٧
١. معنى الروح لغة واصطلاحاً:	٧
٢. أنواع الروح في القرآن:	٨
٣. الروح من سنخ الأمر (التحليل الفلسفي القرآني):	٩
٤. معنى قوله: ﴿وَما أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً﴾:	٩
٢. حقيقة الروح ومراتبها	١٠
١. الروح في القرآن (الإطلاق والإضافة):	١٠
٢. الروح المطلقة والروح المضافة:	١١
٣. الروح في الملائكة والإنسان (التمثل والنفخ):	١١
٤. مراتب الروح بحسب أثر الحياة:	١٢
٣. تحقيق معنى الروح	١٢
١. معنى الروح لغةً واصطلاحاً:	١٣
٢. الروح من سنخ الأمر الإلهي:	١٤
٣. مراتب الروح في القرآن:	١٦
٤. معنى قوله: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾:	١٧
٥. أقوال المفسرين في المراد بالروح:	١٧
٦. الروايات الواردة في تفسير الآية:	١٨
٤. تجرد النفس وحقيقة تعلقها بالبدن	٢٠
١. الآيات تدل على تجرد النفس:	٢٠
٢. الأدلة القرآنية على تجرد النفس:	٢١
٣. حقيقة تعلق النفس بالبدن:	٢٢
٥. تجرد النفس عن المادة	٢٢
١. تعريف النفس وتجردها:	٢٣
٢. موقف الماديين والمنكرين لتجرد النفس:	٢٤

٣. الرد على الماديين: ٢٥
٤. الرد على القول بأن النفس مجموعة من أرواح متعددة: ٢٨
٦. خاتمة: ٢٩
٦. معرفة النفس وعلاقتها بالدين والعرفان ٢٩
١. الشعور بالنفس: مشاهدة دائمة وتفسيرات مختلفة: ٣٠
٢. العوامل الداعية إلى الانصراف إلى النفس: ٣٢
٣. استمرار الرياضات النفسانية في التاريخ: ٣٣
٤. معرفة النفس في الأمم والأديان: ٣٣
٥. الدين والعرفان: بين الاتصال والافتراق: ٣٦
٦. الفرق بين الدين والعرفان: ٣٩
٧. كرامات الصلحاء وآثار الرياضات: تفسيرها وحقيقتها: ٤١
٨. تقسيم المشتغلين بعرفان النفس: ٤٣
٩. تقسيم أهل العرفان الحقيقي: ٤٤
١٠. خاتمة: ٤٥
٧. معنى حديث (من عرف نفسه فقد عرف ربه) ٤٥
١. حديث (من عرف نفسه فقد عرف ربه): ٤٦
٢. المعنى الأدق للرواية: المعرفة الحضورية والشهودية: ٤٧
٣. معرفة الله بالله: ٤٨
٤. سبيل التوحيد عند الصادق عليه السلام: ٥٠
٥. روايات في المعرفة الإلهية: ٥١
٦. روايات تفسير آية ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾: ٥٢
٨. كينونة الإنسان الأولي ٥٤
١. ظاهر الآيات في خلق آدم (الزوج الأول): ٥٥
٢. الأقوال الأخرى في كينونة الإنسان الأولي (نقد): ٥٥
٣. نقد الاستدلالات على التطور من القرآن: ٥٦
٩. عمر النوع الإنساني وأصل النسل ٥٧
١. عمر النوع الإنساني بين التاريخ اليهودي والاعتبار الرياضي: ٥٨
٢. رأي علماء الجيولوجيا: ٥٨

٣. موقف القرآن من أدوار الإنسان: ٥٩
٤. هل النسل الحاضر ينتهي إلى أصول متعددة؟: ٥٩
٥. النصوص القرآنية في انتهاء النسل إلى آدم: ٦٠
٦. القول بـ (آدم النوعي) ورده: ٦٠
١٠. الإنسان نوع مستقل وتناسل الطبقة الثانية ٦١
١. الإنسان نوع مستقل غير متحول: ٦٢
٢. تناسل الطبقة الثانية من الإنسان: ٦٣
١١. هوية الإنسان في القرآن ٦٤
١. مبدأ الحياة في الإنسان (الروح والنفس): ٦٥
٢. النظر البادئ (الروح والبدن حقيقتان متفارقتان): ٦٥
٣. تفسير الآيات لخلاف ذلك (وحدة الإنسان): ٦٦
٤. النتيجة: الإنسان واحد حقيقي مجرد: ٦٦
١٢. الإنسان: بدء تكوينه، وعلومه، واختلافه ٦٦
١. بدء تكوين الإنسان: خلق من الأرض لا تطور: ٦٨
٢. تركبه من روح وبدن: ٦٨
٣. شعوره الحقيقي وارتباطه بالأشياء: ٦٩
٤. علومه العملية: ٦٩
٥. جريه على استخدام غيره انتفاعاً: ٧١
٦. كونه مدنياً بالطبع: ٧٢
٧. حدوث الاختلاف بين أفراد الإنسان: ٧٢
٨. رفع الاختلاف بالدين: ٧٥
٩. الاختلاف في نفس الدين: ٧٦
١٠. الإنسان بعد الدنيا: ٧٧
١١. تفسير قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾: ٧٧
١٣. قصة سجود الملائكة وحقيقة الإنسان والتكوين ٨١
١. موقع القصة وتفصيلها للإجمال السابق: ٨٢
٢. السجدة كانت للجميع لا لشخص آدم: ٨٢
٣. أقوال المفسرين في معنى ﴿ثُمَّ﴾ والرد عليها: ٨٣

٤. استثناء إبليس وكونه من الجن: ٨٥
٥. القصة تمثيل للتكوين لا تشريع محض: ٨٥
٦. قول إبليس واستكباره على الله: ٨٦
٧. العناية باستكبار إبليس على الله: ٨٨
٨. إشكال وجوابه: الأمر بالسجود تكويني أم تشريعي؟: ٨٩
٩. إشكال وجوابه: هل هذا يحمل على التمثيل المحض؟: ٩٠
١٤. الناس والأمة واحدة ٩١
١. تحليل الآية الكريمة: ٩٢
٢. النظريات الدينية السبعة المستفادة من الآية: ٩٣
٣. الروايات الواردة في معنى الآية: ٩٦
١٥. تنازع البقاء والانتخاب الطبيعي ١٠١
١. قوانين الطبيعة (تنازع البقاء والانتخاب الطبيعي): ١٠٢
٢. نقض القاعدتين بوجود الأنواع الضعيفة والتربية: ١٠٣
٣. النظر الفلسفي: قانون العلية: ١٠٤
٤. تطبيق بعض المفسرين لقاعدتي التنازع والانتخاب على القرآن: ١٠٥
٥. الرد: الآيات ليست مسوقة لبيان قانوني التنازع والانتخاب: ١٠٥
٦. تفسير آية ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ﴾: ١٠٦
١٦. خلق الإنسان وتكوينه في بطن أمه ١٠٧
١. الحديث النبوي والرواية عن الإمام الباقر: ١٠٨
٢. شرح ألفاظ الرواية ودلالاتها: ١٠٩
٣. معنى كتابة القضاء والقدر واشتراط البداء: ١١٠
٤. إشكال وجوابه: ١١٠
١٧. الشاكلة الإنسانية ١١١
١. معنى الشاكلة: ١١٢
٢. أنواع الشاكلة: ١١٤
٣. اتصال الآية بما قبلها: ١١٥
٤. نقد قول الرازي في اختلاف ماهيات النفوس: ١١٥
عاشرا ـ العقل والمناهج الفكرية ١١٧

١. الإدراكات العقلية وإبطال إنكارها ١١٧
١. عرض المسألة: حجية العقل بين القدماء والمتأخرين الغربيين: ١١٧
٢. حجة منكري حجية العقل: ١١٨
٤. النتيجة: إثبات حجية العقل بالتكوين الإلهي: ١١٩
٥. تنبيه ختامي: ١١٩
٢. وجود العلم والرد على الشكوك السوفسطائية والمادية ١١٩
١. التنبيه الوجودي: كيف يكتشف الإنسان وجود العلم في نفسه: ١٢٠
٢. الرد على الشبهة الأولى: ١٢١
٣. الرد على الشبهة الثانية: ١٢٢
٤. الشبهة المادية المعاصرة: نفي العلم الثابت بحجة التغير: ١٢٢
٥. الرد على الشبهة المادية: إثبات تجرد العلم: ١٢٣
٦. التنبيه الختامي: التفريق بين العلم والعمليات الدماغية: ١٢٣
٣. العقل وأنواع الإدراك في القرآن ١٢٣
١. أنواع الإدراك في القرآن (معاني الألفاظ): ١٢٤
٢. الألفاظ التي تستعمل في حق الله تعالى: ١٢٥
٣. معنى العقل في القرآن: ١٢٦
٤. التفكر الذي يهدي إليه القرآن ١٢٧
١. الحياة الفكرية وأهمية التفكر: ١٢٨
٢. القرآن يهدي إلى الفكر الفطري: ١٢٨
٣. الطريق الفطري: المنطق وأصوله: ١٢٩
٤. الرد على الاعتراضات الموجهة إلى المنطق: ١٣٠
أ. الاعتراض الأول: الاختلاف بين المنطقيين: ١٣٠
ب. الاعتراض الثاني: تدوين المنطق تدريجياً: ١٣١
ج. الاعتراض الثالث: المنطق لسد باب أهل البيت: ١٣١
د. الاعتراض الرابع: المنطق قد يخالف الكتاب والسنة: ١٣١
هـ. الاعتراض الخامس: المنطق لا يعصم في المواد: ١٣١
و. الاعتراض السادس: الاستغناء بالكتاب والسنة عن المنطق: ١٣٢
ز. الاعتراض السابع: طريق الاحتياط والاقتصار على الظواهر: ١٣٢

ح. الاعتراض الثامن: طريقة السلف الصالح: ١٣٣
ط. الاعتراض التاسع: الاقتصار على ظواهر الكتاب والسنة: ١٣٨
ي. الاعتراض العاشر: حجية العقل دورية: ١٣٩
ك. الاعتراض الحادي عشر: إنكار الكليات والثبات: ١٤٠
٥. التقوى شرط للعلم النافع: ١٤٠
٦. المشاهدة الملكوتية طريق غير فكري: ١٤٤
٥. التفكير الإسلامي ١٤٥
١. منهج النظر في تاريخ التفكير الإسلامي: ١٤٦
٢. القرآن ومنهجه في التفكير: ١٤٦
٣. عهد النبي: التعليم الساذج وظهور الكلام: ١٤٧
٤. بعد النبي: جمع القرآن ورواج الحديث: ١٤٧
٥. أسباب ضعف الرواية: ١٤٨
٦. تطور علم الكلام: ١٥١
٧. رواج الأدب والشعر والكلام: ١٥٢
٨. نقل علوم الأوائل والفلسفة: ١٥٣
٩. ظهور التصوف وانحرافه: ١٥٥
١٠. محاولات التوفيق وفشلها: ١٥٦
٦. الإحساس والتفكير في القرآن ١٥٨
١. قصة ابني آدم والغراب: ١٥٩
٢. العلم هداية من الله: ١٥٩
٣. العلم النظري يبتدئ من الحس: ١٦٠
٤. الأسباب أدوات للوجود: ١٦٠
٥. العلوم العملية: الإلهام الفطري: ١٦٢
٦. تلازم العقل والتقوى: ١٦٢
٧. مناهج القرآن في التعليم: ١٦٣
٨. القرآن يخطئ الحسيين ويرد على منكري العقل: ١٦٣
٧. معنى تعليم الحكمة ١٦٦
١. السنن الإنسانية وتابعيتها للرأي في حقيقة الكون: ١٦٧

٢. الوهم البشري والأصالة المادية (التدافع بين القول والفعل): ١٦٧
٣. الدين الفطري والحق والحكمة: ١٦٨
٤. القرآن يقلب الإنسان ويحييه: ١٦٨
الحادي عشر ـ الملل والأهواء ١٧٠
١. الخرافة والعلم والدين ١٧٠
١. أنواع الآراء والعقائد: ١٧١
٢. نشأة الخرافة: الخوف والرجاء والخيال: ١٧١
٣. الخرافة في كل الأمم: ١٧٢
٤. نقد الحضارة المادية: خرافة جديدة: ١٧٢
٥. المسلك القرآني: اتباع الوحي وابتغاء وجه الله: ١٧٣
٦. الرد على قول أصحاب الحس: الدين تقليد وخرافة: ١٧٣
٧. نقد تقسيم التاريخ البشري إلى أربعة عهود: ١٧٤
٨. التقسيم القرآني للتاريخ: ١٧٤
٢. بنو إسرائيل والمدنية المادية ١٧٤
١. كثرة ذكر بني إسرائيل وموسى في القرآن: ١٧٥
٢. صفات بني إسرائيل: الغور في المادة: ١٧٥
٣. أثر انقياد الحس والمادة: التناقض القولي والفعلي: ١٧٦
٤. صعوبة انقيادهم للحق: ١٧٦
٥. المدنية المادية الغربية: بلاء مشابه: ١٧٦
٦. مبدأ الفطرة: البحث عن العلة: ١٧٦
٧. ضرورة الاجتماع والتقليد: ١٧٧
٨. الاجتهاد والتقليد: ملاك الأمر: ١٧٧
٩. التنبيه الختامي: التقليد المذموم والاتباع المحض لله: ١٧٨
٣. ديانة الصابئة وتاريخها ١٧٨
١. ذكر البيروني لبداية الصابئة: ١٧٩
٢. بقايا الصابئين: الحرانية: ١٧٩
٣. روايات ابن سنكلا النصراني عن الحرانية: ١٧٩
٤. وصف الكندي للحرانية: ١٨٠

٥. آثار الحرانية: قبة جامع دمشق: ١٨٠
٦. هياكلهم وأصنامهم: ١٨٠
٧. أنبياؤهم وفلاسفتهم: ١٨٠
٨. محرماتهم الغذائية: ١٨٠
٩. صلواتهم المكتوبة: ١٨١
١٠. أحكامهم في الطهارة والحدود: ١٨١
١١. قرابينهم واستخراج الغيب: ١٨١
١٢. هرمس وإدريس ويوذاسف: ١٨١
١٣. الخلاف: الحرانية ليسوا هم الصابئة الحقيقيين: ١٨١
١٤. أقوال أخرى في أصل التسمية: ١٨٢
١٥. المذهب الممتزج أوفق بالسياق: ١٨٢
٤. المسيح ومعتقدات النصارى ١٨٢
١. قصة عيسى وامه في القرآن: ١٨٣
٢. منزلة عيسى عند الله وموقفه في نفسه: ١٨٥
٤. احتجاج القرآن على مذهب التثليث: ١٩٠
٥. المسيح من الشفعاء عند الله وليس بفادٍ: ١٩٤
٦. الرد على عقيدة الفداء من عشرة وجوه: ١٩٥
٧. من أين نشأت هذه الآراء؟: ٢٠٦
٨. ما هو الكتاب الذي ينتسب إليه أهل الكتاب وكيف هو؟ ٢٠٧
٥. التوراة والإنجيل ٢٠٨
١. قصة التوراة الحاضرة: ٢٠٩
٢. قصة المسيح والإنجيل: ٢١٠
٣. الأناجيل الأربعة: تاريخها وضعفها: ٢١١
٤. انتقادات للأناجيل: ٢١٣
٥. تأثير الوثنية في العقائد النصرانية: ٢١٦
٥. انتشار النصرانية وتطورها: ٢١٩
٦. المجامع الكنسية وانشعاب النصرانية: ٢٢٠
٦. الإنسان وعبادة الأصنام ٢٢٤

١. الإنسان واطمئنانه إلى الحس: ٢٢٥
٢. الإقبال إلى الله بالعبادة: ٢٢٦
٣. كيف نشأت الوثنية وبماذا بدأت؟: ٢٢٦
٤. اتخاذ الأصنام لأرباب الأنواع وغيرهم: ٢٢٧
٥. الوثنية الصابئية: ٢٢٧
٦. الوثنية البرهمية: ٢٢٨
٧. الوثنية البوذية: ٢٢٨
٨. وثنية العرب: ٢٢٩
٧. الجاهلية الأولى ٢٣٠
١. تسمية العهد بالجاهلية: ٢٣١
٢. موقع العرب بين الأمم: ٢٣١
٣. أحوال العرب الاجتماعية والأخلاقية: ٢٣١
٤. وضع الحكومة: ٢٣٢
٥. العالم المحيط بهم: ٢٣٣
٨. دفاع الإسلام عن التوحيد ومواجهة الوثنية ٢٣٤
١. منازلة الإسلام للوثنية في الدعوة والجهاد: ٢٣٥
٢. وسائل الإسلام في حسم مادة الوثنية: ٢٣٥
٣. مراتب الشرك (الجلي والخفي): ٢٣٦
٤. بناء سيرة النبي على التوحيد ونفي الشركاء: ٢٣٦
٩. تعليم القرآن مقارناً بتعاليم الأديان الأخرى ٢٣٧
١. التناسخ عند الوثنيين (البرهمية والبوذية والصابئية): ٢٣٨
٢. ما في (أوبانيشاد) من حقائق توافق التوحيد: ٢٣٨
٣. سريان هذه المحاذير إلى سائر الأديان: ٢٣٩
٤. إصلاح الإسلام لهذه المفاسد: ٢٤٠
١٠. الدعوة الإسلامية وأساليبها ٢٤٠
١. الموقف من الباطل: ٢٤١
٢. التدرج في الدعوة من ثلاث جهات: ٢٤٢
٣. نقد شبهة (دين السيف): ٢٤٩

٤. نقلاً عن بعض المحققين: وسائل الإصلاح الثلاث: ٢٤٩
١١. النفاق في مكة ٢٥١
١. الإشكال: النفاق إنما حدث بالمدينة: ٢٥٢
٢. نقض الحجة (علل النفاق متعددة): ٢٥٢
١٢. النفاق في صدر الإسلام ٢٥٣
١. اهتمام القرآن بالمنافقين: ٢٥٤
٢. نقد القول بأن النفاق بدأ بالمدينة فقط: ٢٥٥
٣. استمرار النفاق بعد وفاة النبي: ٢٥٦
١٣. أشراط الساعة وارتداد الأمة ٢٥٧
١. تشديد القرآن في بعض الموارد: ٢٥٨
٢. أمثلة على تشديد القرآن: ٢٥٨
٣. مسيس النار في الدنيا: ٢٥٩
٤. وعد الله بالإتيان بقوم آخرين: ٢٦٠
٥. النصر والخذلان: ٢٦١
٦. الأحاديث النبوية في أشراط الساعة: ٢٦١
٧. خلاصة: ٢٦٨
١٤. حقيقة فضل السابقين والتابعين ٢٦٨
١. القراءة ومعنى الآية: ٢٦٩
٢. معنى الاتباع بإحسان: ٢٧٠
٣. الأصناف الثلاثة في الآية: ٢٧١
٤. معنى الرضى الإلهي: ٢٧٢
٥. الروايات الواردة في تفسير الآية: ٢٧٣
الثاني عشر ـ الأخلاق والسلوك ٢٧٧
١. العبودية والعبادة الخالصة ٢٧٧
١. البرهان الفلسفي: استناد كل كمال إلى الله: ٢٧٧
٢. تحديد مفهوم العبادة والعبودية لغةً وشرعاً: ٢٧٨
٣. الفرق بين ملكية الله وملكية البشر: ٢٧٨
٤. الملكية والكشف عن المالك: ٢٧٩

٥. شرط العبادة الحقيقية: الحضور من الجانبين: ٢٧٩
٦. حقيقة العبادة الخالصة ودفع الإشكال: ٢٧٩
٧. الإشكال والجواب: كيف تنتفي دعوى الاستقلال مع قولنا (نعبد)؟: ٢٨٠
٨. خلاصة الوجوه البلاغية والعقدية في الآية: ٢٨٠
٢. معنى خطاب الذين آمنوا في القرآن ٢٨١
١. ورود خطاب ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ في القرآن: ٢٨٢
٢. الفرق بين ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ و﴿الْمُؤْمِنِينَ﴾ في القرآن: ٢٨٢
٣. ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ والسابقون إلى الكفر: ٢٨٤
٤. الجواب عن الإشكال: هل الخطاب عام أم خاص؟: ٢٨٤
ج. إطلاق ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ على غير المختصين: ٢٨٤
٣. الإسلام في دعاء إبراهيم وإسماعيل ٢٨٥
١. معنى الإسلام في دعاء إبراهيم وإسماعيل: ٢٨٦
٢. معنى ﴿وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا﴾: ٢٨٧
٤. لماذا سأل إبراهيم الإسلام لذريته؟: ٢٨٨
٤. مراتب الإسلام والإيمان في القرآن ٢٨٩
١. معنى الإسلام والتسليم والاستسلام ٢٩٠
٢. مراتب الإسلام: ٢٩١
٣. خلاصة مراتب الإسلام والإيمان: ٢٩٣
٥. معنى تأثير الإيمان ٢٩٤
١. الدين سنة عملية مبنية على الاعتقاد: ٢٩٥
٢. الإيمان علم عملي ودواعيه: ٢٩٦
٣. شرط تأثير الإيمان (عدم تغلب الدواعي الباطلة): ٢٩٦
٦. التقوى الديني ودرجاته ٢٩٦
١. القانون والأخلاق الكريمة والتوحيد: ٢٩٧
٢. درجات التقوى الديني (طرق العبادة الثلاثة): ٢٩٨
٣. كيف يورث الحب الإخلاص؟: ٢٩٩
٤. إخلاص الله لعبده (المخلصون بالفتح): ٣٠٠
٧. التقوى والتوكل والفضل الإلهي ٣٠١

١. معنى التقوى والمخرج في الآية: ٣٠٢
٢. معنى التوكل: ٣٠٢
٣. المعنى العام للآية: ٣٠٢
٤. مراتب التقوى والتوكل: ٣٠٣
٥. خلاصة التحقيق: ٣٠٤
٦. الروايات الواردة في تفسير الآية: ٣٠٤
٨. التوكل على الله والنجاح والسعادة ٣٠٥
١. الحاجة إلى الأسباب الطبيعية والروحية: ٣٠٦
٢. الأسباب الروحية المعطلة: ٣٠٦
٣. أثر التوكل على الله: ٣٠٦
٤. التوكل وخوارق العادة: ٣٠٦
٩. مسالك تهذيب الأخلاق في القرآن ٣٠٦
١. مبدأ تهذيب الأخلاق: ٣٠٧
٢. المسلك الأول: التهذيب بالغايات الدنيوية: ٣٠٨
٣. المسلك الثاني: التهذيب بالغايات الأخروية: ٣٠٨
٤. المسلك الثالث: التهذيب بالمعارف التوحيدية (الرفع لا الدفع): ٣١١
٥. نقد كلام المستشرقين: ٣١٣
١٠. الأخلاق في الإسلام والرد على النسبية الأخلاقية ٣١٣
١. علم الأخلاق وقواه الثلاث: ٣١٤
٢. الفضائل الأربع وحدودها: ٣١٥
٣. المسلك الثاني: التهذيب بالغايات الأخروية: ٣١٦
٤. المسلك الثالث: التهذيب بالمعارف التوحيدية (الرفع لا الدفع): ٣١٦
٥. النظرية النسبية في الأخلاق والرد عليها: ٣١٧
٦. الرد على دعوى نفي الحسن والقبح المطلقين: ٣٢٢
٧. الرد على دعوى اختلاف الاجتماعات في الفضائل: ٣٢٣
٨. الرد على دعوى دوران الأخلاق مدار المرام الاجتماعي: ٣٢٤
١١. حقيقة الحب ٣٢٥
١. معنى الحب ومصاديقه: ٣٢٥

٢. تحليل حب الغذاء وحب النساء: ٣٢٦
٣. امتداد الحب إلى جميع القوى الإدراكية: ٣٢٦
٤. تعريف الحب: تعلق وجودي وانجذاب شعوري: ٣٢٦
٥. النتائج الست من تحليل الحب: ٣٢٧
١٢. السكينة وعلاقتها بالإيمان والروح الإلهي ٣٢٨
١. معنى السكينة لغةً واصطلاحاً: ٣٢٩
٢. بيان ذلك: الفطرة والاضطراب: ٣٢٩
٣. المؤمن وغير المؤمن: ٣٢٩
٤. النور الإلهي والحياة الجديدة: ٣٣٠
٥. السكينة والروح الإلهي: ٣٣٠
٦. النتيجة: السكينة روح إلهي أو تستلزمه: ٣٣١
١٣. الإيمان وازدياده ٣٣١
١. حقيقة الإيمان (العلم والالتزام): ٣٣٢
٢. زيادة الإيمان ونقصانه (الأدلة والبرهان): ٣٣٢
٣. نقد القول بأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص: ٣٣٣
٤. رد الأقوال الأخرى في تفسير زيادة الإيمان: ٣٣٣
١٤. الدعاء والإجابة ٣٣٤
١. تحليل الآية الكريمة: ٣٣٥
٢. معنى الدعاء والدعوة والسؤال: ٣٣٦
٣. ملك الله لعباده وقربه منهم: ٣٣٦
٤. شرط الإجابة (حقيقة الدعاء): ٣٣٧
٥. أسباب عدم استجابة الدعاء: ٣٣٨
٦. الآيات الأخرى في الدعاء ومعناها: ٣٣٩
٧. الروايات الواردة في الدعاء وآدابه: ٣٤٠
٨. الدعاء من القدر: ٣٤٦
٩. آداب الدعاء (روايات متفرقة): ٣٤٧
١٥. مرض القلب في القرآن ٣٤٩
١. مرض القلب وصحته: ٣٤٩

٢. حقيقة مرض القلب: ٣٥٠
٣. الفرق بين مرضى القلوب والمنافقين والكافرين: ٣٥٠
٤. زيادة مرض القلب بالمعاصي: ٣٥١
٥. علاج مرض القلب: ٣٥١
١٦. الكاذب لا يفلح ٣٥٢
١. حتمية انكشاف الكذب: ٣٥٣
٢. نتيجة ذلك: الدولة للحق والقيمة للصدق: ٣٥٣
١٧. حقيقة الهلع والجزع والمنع ٣٥٣
١. معنى الهلع والجزع والمنع: ٣٥٤
٢. الرد على من زعم أن الآية للذم: ٣٥٦
٣. الروايات الواردة في تفسير الآية: ٣٥٦
١٨. التوبة في القرآن ٣٥٧
١. التوبة تعليم قرآني متميز: ٣٥٨
٢. حاجة الإنسان إلى توبة الله: ٣٥٩
٣. النتائج المستفادة: ٣٦٠
١٩. الكبائر والصغائر وتكفير السيئات ٣٦٥
١. دلالة الآية على انقسام المعاصي: ٣٦٦
٢. معنى السيئة في القرآن: ٣٦٦
٣. الآية في مقام الامتنان وليس الإغراء: ٣٦٦
٤. الأقوال في تعريف الكبيرة: ٣٦٧
٦. الكلام الجامع في المسألة: ٣٧٣
٢٠. العفو والمغفرة في القرآن ٣٧٤
١. معنى العفو لغةً: ٣٧٥
٢. المغفرة متفرعة على العفو: ٣٧٥
٣. تعلق العفو والمغفرة بالآثار جميعاً: ٣٧٦
٤. الشرك موت والمعاصي ظلمات: ٣٧٦
٥. خلاصة: مصاديق العفو والمغفرة: ٣٧٦
الثالث عشر ـ الشريعة والفقه ٣٧٨

١. معنى الشريعة والدين والملة في عرف القرآن ٣٧٨
١. معنى الشريعة في القرآن: ٣٧٨
٢. الفرق بين الشريعة والدين: ٣٧٩
٤. آية الشورى لا تنافي الاختصاص: ٣٧٩
٥. معنى الملة والفرق بينها وبين الشريعة: ٣٨٠
٦. خلاصة الفروق: ٣٨٠
٢. القبلة في الإسلام والتوحيد والوحدة ٣٨٠
١. الاجتماع الإنساني وإلهام الفطرة: ٣٨١
٢. التوجه العبادي والتمثيل بالفعل: ٣٨٢
٣. القبلة في الأديان السابقة والإسلام: ٣٨٢
٤. القبلة وأثرها الاجتماعي: ٣٨٢
٣. القبلة في الإسلام: التطور العلمي من الظن إلى التحقيق ٣٨٣
١. الحاجة إلى تحديد القبلة: ٣٨٣
٢. النقص في الحسابات القديمة: ٣٨٤
٣. الجهة الثانية: نقص الآلة المغناطيسية: ٣٨٥
٤. الكعبة المشرفة وتاريخها ٣٨٥
١. تاريخ بناء الكعبة: ٣٨٦
٢. بناء الكعبة قبل البعثة: ٣٨٧
٣. ترميم ابن الزبير والحجاج: ٣٨٧
٤. الترميمات في العصر العثماني: ٣٨٧
٥. شكل الكعبة وأبعادها: ٣٨٨
٦. كسوة الكعبة: ٣٨٩
٧. منزلة الكعبة عند الأمم: ٣٨٩
٨. ولاية الكعبة: ٣٩٠
٥. طعام الذين أوتو الكتاب ٣٩١
١. تفسير (طعام الذين أوتوا الكتاب) بالحبوب والأشباه: ٣٩٢
٢. الرد على من زعم أن ﴿الطَّعَامَ﴾ في القرآن يطلق على اللحم: ٣٩٣
٣. الرد على دعوى أن الحبوب ليست مظنة للتحليل والتحريم: ٣٩٣

٤. الرد على دعوى حصر التحريم في آية الأنعام: ٣٩٤
٥. الرد على دعوى التساهل في معاملة أهل الكتاب: ٣٩٥
٦. التحقيق في حلية ذبائح أهل الكتاب: ٣٩٦
٧. تفسير (المحصنات من الذين أوتوا الكتاب): ٣٩٦
٨. نسخ آية المحصنات وتخصيصها: ٣٩٧
٩. تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ﴾: ٣٩٨
٦. معنى الطهارة والنجاسة في الإسلام ٣٩٩
١. معنى الطهارة والنجاسة: ٤٠٠
٢. الطهارة والنجاسة في الشريعة الإسلامية: ٤٠١
٣. التوحيد هو الطهارة الكبرى: ٤٠١
٤. تفسير آية الحيض: ﴿حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾: ٤٠٢
٧. معنى آية الخمر والميسر ٤٠٢
١. معنى الإثم والكبر والمنفعة: ٤٠٣
٢. مضار الخمر: ٤٠٤
٣. موقف الشريعة الإسلامية من الخمر: ٤٠٥
٤. الرد على من قال إن آية البقرة ليست صريحة في التحريم: ٤٠٦
٥. الميسر (مفاسده): ٤٠٧
٦. الروايات الواردة في تحريم الخمر: ٤٠٧
٨. أكل اللحوم في الإسلام والرحمة والتذكية ٤٠٨
١. العقائد في أكل اللحم: ٤٠٩
٢. كيف أمر بقتل الحيوان والرحمة تأباه؟: ٤١١
٣. لماذا بني الإسلام على التذكية؟: ٤١٣
٩. التمتع بالعمرة إلى الحج ٤١٤
٢. النهي عن المتعة من عمر وغيره: ٤١٦
٣. الرد على الشبهات المثارة حول النهي: ٤١٦
٤. ولاية الأمر وحدودها (الرد على الاستدلال بالولاية): ٤١٧
١٠. القصاص في الإسلام والرحمة والعدل ٤١٨
١. القصاص قبل الإسلام: ٤١٩

٢. موقف الإسلام: مسلك وسط: ٤٢٠
٣. اعتراضات المنكرين للقصاص: ٤٢٠
٤. الجواب القرآني: ٤٢١
٥. ردود على دعاوى: ٤٢٣
١١. اليمين وضوابطه ٤٢٣
١. حقيقة اليمين: ٤٢٤
٢. اليمين من العادات الفطرية: ٤٢٥
٣. اعتناء الإسلام باليمين: ٤٢٦
٤. حقيقة اعتبار اليمين: ٤٢٦
٥. ضعف نفوذ الدين في بعض الأعصار: ٤٢٧
٦. الرد على من يقول: الحلف بغير الله شرك: ٤٢٨
٧. الرد على من يمنع التوسل والاستشفاع: ٤٢٩
١٢. الشهادة والضوابط الشرعية ٤٢٩
١. الحاجة إلى القضاء والشهادة: ٤٣٠
٢. تفوق الشهادة على سائر وسائل الضبط: ٤٣١
٣. اعتبار الشاهد جزءاً من المجتمع: ٤٣١
٤. موقف الإسلام من الشهادة: ٤٣١
٥. شهادة المرأة في الإسلام: ٤٣٢
١٣. الربا ومفاسده ٤٣٢
١. العمل والمعاوضة وأصل النقود: ٤٣٣
٢. تعريف الربا: ٤٣٤
٣. آثار الربا الاقتصادية والاجتماعية: ٤٣٥
٤. الربا والاشتراكية: ٤٣٦
٥. من مفاسد الربا: كنز الأموال والبطالة: ٤٣٦
١٤. حكمة خلق النقود والربا ٤٣٦
١. رأي الغزالي في حكمة خلق النقود: ٤٣٧
٢. نقد رأي الغزالي: ٤٣٨
٣. حكمة تحريم الربا في القرآن: ٤٣٩

١٥. تفسير آية الربا ودلالتها على خبط المرابي ٤٤٠
١. معنى الخبط: ٤٤٠
٢. الربا وعلاقته باضطراب المنهج الفطري في المعيشة: ٤٤١
٣. وجه التشبيه بين المرابي والممسوس: ٤٤٢
٤. النتائج المستفادة من بيان الخبط في الآية: ٤٤٢
٥. إشكال وجوابه: هل يستند الجنون إلى مس الشيطان أم لا؟: ٤٤٤
الإشكال: ٤٤٤
الجواب: ٤٤٤
١٦. محق الربا والسنن الاجتماعية ٤٤٥
١. معنى المحق والإرباء في الآية: ٤٤٦
٢. الأثر التكويني للصدقة والربا في المال: ٤٤٦
٣. السبب العميق في هذا الأثر: ارتباطهما بحياة الفقراء: ٤٤٧
٤. مبدأ الأغلبية في السنن الاجتماعية، والفرق بين الفردي والاجتماعي: ٤٤٧
٥. أثر الربا والصدقة في المستويين الفردي والاجتماعي: ٤٤٨
٦. القرآن يتكلم عن النوع والمجتمع، لا عن الفرد فقط: ٤٤٩
٧. إبطال الأقوال الضعيفة في تفسير المحق: ٤٤٩
٨. التعليل الإلهي: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾: ٤٥٠
الرابع عشر ـ المجتمع والدولة ٤٥١
١. العدالة في الإسلام ٤٥١
١. العدالة هي التوسط: ٤٥١
٢. قيمة العدالة في المجتمع: ٤٥٢
٣. الحاجة الفطرية إلى العدالة: ٤٥٢
٥. الروايات الواردة في تعريف العدالة: ٤٥٣
٢. العقد والعهد في الإسلام ٤٥٤
١. الأمر بالوفاء بالعقود: ٤٥٥
٢. تأكيد القرآن على الوفاء: ٤٥٥
٣. أصرح مثال على حفظ العهد: آيات سورة براءة: ٤٥٦
٤. الإسلام والوفاء بالعهد: منطق الحق لا منطق المصالح: ٤٥٧

٣. العهد وأقسامه وأحكامه ٤٥٨
١. معنى العهد في حياة الإنسان الفرد: ٤٥٩
٢. العهد في حياة المجتمع (المجتمع كإنسان كبير): ٤٦٠
٣. أحكام العهد والوفاء به في الإسلام: ٤٦٠
٤. المرأة في الإسلام بين الفطرة والمدنية الغربية ٤٦٢
١. ضرورة الرجوع إلى التاريخ: ٤٦٣
٢. حياة المرأة في الأمم غير المتمدنة: ٤٦٤
٣. حياة المرأة في الأمم المتمدنة قبل الإسلام: ٤٦٥
٤. المرأة في الأمم ذات القانون (الكلدة والروم واليونان): ٤٦٧
٥. حال المرأة عند العرب ومحيط نزول القرآن: ٤٦٩
٦. ماذا أبدع الإسلام في أمر المرأة؟: ٤٧١
٧. هوية المرأة في الإسلام: ٤٧١
٨. وزن المرأة الاجتماعي في الإسلام: ٤٧٣
٩. الأساس الفطري لأحكام المرأة: ٤٧٥
١٠. الإشكال والجواب: الإرفاق بالمرأة يوجب كسلها: ٤٧٧
١١. حرية المرأة في المدنية الغربية: ٤٧٨
٥. مكانة المرأة في الإسلام ٤٧٨
١. تفسير ﴿قَانِتَاتٍ﴾ في الآية: ٤٧٩
٢. الطريقة المرضية لحياة المرأة في الإسلام: ٤٨٠
٦. الرجل والمرأة في القرآن والتوراة ٤٨٢
١. الرجل والمرأة من نوع واحد: ٤٨٣
٣. مقارنة مع التوراة: ٤٨٣
٤. آراء الأمم القديمة في المرأة: ٤٨٣
٧. قيمومة الرجال على النساء ٤٨٤
١. ترجيح العقل على الهوى: ٤٨٤
٢. العواطف الطاهرة وحكم العقل: ٤٨٥
٣. تحريم ما يبطل استقامة العقل: ٤٨٥
٤. القيمومة: تفويض الأمور الكلية للرجال: ٤٨٥

٥. ما أجيز للمرأة من الجهات الأخرى: ٤٨٥

٨.. الغيرة والعصبية والتوحيد ٤٨٦

١. الدفاع الفطري عما يعظم: ٤٨٧

٢. الدفاع بين المحمود والمذموم: ٤٨٧

٣. توجيه الإسلام للفطرة: ٤٨٧

٤. تهذيب الفطرة وتصفيتها: ٤٨٧

٥. وحدة الأحكام الإسلامية: ٤٨٧

٩. حكمة تحريم محرمات النكاح في الإسلام ٤٨٧

١. النكاح سنة فطرية قائمة على الاختصاص: ٤٨٨

٢. الغرائز الداعمة للنكاح: ٤٨٨

٣. ضرورة الاختصاص في النكاح: ٤٨٩

٤. الفطرة تبغض الزنا والسفاح: ٤٨٩

٥. ضعف الطبع البشري أمام الشهوة: ٤٨٩

٦. تفوق التشريع الإسلامي في ضبط النكاح: ٤٩٠

٧. حفظ الأنساب: المصلحة الأولى في التحريم: ٤٩٠

٨. سد باب الزنا: المصلحة الثانية في التحريم (الأصناف الأربعة عشر) ٤٩٠

٩. التحريم المؤبد والتربية الدينية لقطع دافع الشهوة: ٤٩٠

١٠. منهجان لسد الزنا: الحجاب مع الأجانب، والتحريم المؤبد مع المحارم: ٤٩١

١٢. نموذج الأمم الغربية: عواقب إباحة الاختلاط وعدم التحريم: ٤٩١

١٣. تلخيص حكمة التشريع ومقارنتها بالحجاب ٤٩١

١٤. الإشارة القرآنية إلى هذه الحكمة: ٤٩١

١٥. إشكال وجوابه: ٤٩٢

١٠. رابطة النسب في الإسلام وآثارها ٤٩٢

١. مدخل: رابطة النسب طبيعية وتكوينية: ٤٩٣

٢. تصرف المجتمعات في رابطة النسب: ٤٩٣

٣. الإسلام والقرابة الرسمية للنساء: ٤٩٣

٤. نقد الخلط بين البحث الاجتماعي واللغوي: ٤٩٤

٥. الرد على النظرة اللغوية: ٤٩٤

٦. الخلاصة: الأم تنقل النسب: ٤٩٥
١١. أولاد البنات والذرية ٤٩٥
١. عيسى عليه السلام دليل على دخول أولاد البنات في الذرية: ٤٩٦
٢. المسألة ليست لفظية بل حقوقية اجتماعية: ٤٩٦
٣. الإسلام ألغى قرابة الأدعياء وأدخل المرأة في القرابة: ٤٩٧
٤. خلاصة التحقيق: ٤٩٨
١٢. النكاح في الإسلام والحكمة في حفظ الأنساب ٤٩٨
١. النكاح سنة فطرية: ٤٩٩
٢. الفطرة تبغض السفاح: ٥٠٠
٣. الشهوة لا تقف عند حد: ٥٠٠
٤. نظرة الإسلام في تنظيم الازدواج: ٥٠١
٥. حكمة تحريم الأصناف الأربعة عشر: ٥٠١
١٣. النكاح في الإسلام والرد على الانحرافات ٥٠٣
١. النكاح من مقاصد الطبيعة: ٥٠٤
٢. العامل الأصلي في النكاح: الإيلاد وتربية الأولاد: ٥٠٤
٣. مخالفة السنن الحديثة للطبيعة: ٥٠٤
٤. الخروج عن سنة الخلقة يؤدي إلى الفساد: ٥٠٥
٥. ضرورة الفضائل الأخلاقية للمجتمع: ٥٠٦
٦. وضع الإسلام للنكاح: ٥٠٦
١٤. الازدواج والزنا في المنظور الإسلامي ٥٠٧
١. أساس الحاجة إلى الازدواج (الغريزة والتناسل): ٥٠٨
٢. الزنا كمزاحم لسنة الازدواج: ٥٠٨
٣. حل الإسلام: الازدواج الموقت (المتعة): ٥٠٩
١٥. حرمة الزنا ٥٠٩
١. الغريزة الطبيعية وأصل الازدواج: ٥١٠
٢. استقباح الزنا في الفطرة البشرية: ٥١١
٣. موقف المدنية الغربية الحديثة: ٥١١
٤. موقف الشرائع السماوية والإسلام: ٥١٢

٥. آثار الزنا على المجتمع (التحليل القرآني): ٥١٢
١٦. النكاح والطلاق في الإسلام ٥١٣
١. النكاح أصل اجتماعي فطري: ٥١٤
٢. أساس النكاح في الإسلام: خلقة الفحولة والأنوثة: ٥١٤
٣. أساس النكاح في القوانين الوضعية: تشريك المساعي: ٥١٤
٤. الطلاق في الإسلام: جواز فطري: ٥١٥
١٧. تفسير آية الاستمتاع ودلالتها على جواز نكاح المتعة ٥١٥
١. الآية وروايات الشيعة في دلالتها على المتعة: ٥١٦
٢. قراءة ابن عباس وأبي بن كعب: ٥١٧
٣. روايات أهل السنة في تحريم المتعة: ٥١٨
٤. قول ابن عباس في المتعة: ٥١٩
٥. قول عمر في المتعة ونهيه عنها: ٥٢٠
٦. الرد على دعوى أن المتعة منسوخة بآيات الطلاق والعدة والميراث: ٥٢١
٧. الرد على من زعم أن المتعة كانت من أنواع الزنا الجاهلي: ٥٢٢
٨. الرد على دعوى أن آيات المؤمنون تحرم المتعة: ٥٢٥
٩. نقد القول بأن المتعة كانت نوعاً من التدريج في تحريم الزنا: ٥٢٨
١٠. التحقيق في المسألة: ٥٣١
١٨. زواج المتعة في ضوء القرآن والسنة ٥٣٢
١. المتعة نكاح في عرف القرآن والصحابة: ٥٣٣
٢. النكاح ينقسم إلى دائم وموقت: ٥٣٥
٣. نقد حديث عائشة في تفسير آية الإحصان: ٥٣٦
١٩. تعدد الزوجات والضوابط الشرعية ٥٣٦
١. استيلاء الذكور على الإناث: ٥٣٧
٢. تعدد الزوجات: ٥٣٨
٣. الإشكالات على تعدد الزوجات والرد عليها: ٥٣٩
أ. الإشكال الأول: الآثار النفسية السيئة: ٥٣٩
ب. الإشكال الثاني: مخالفة تسوية الطبيعة في العدد: ٥٤٠
ج. الإشكال الثالث: ترغيب في الشهوة: ٥٤٣

د. الإشكال الرابع: حط من وزن المرأة: ٥٤٤
هـ. الإشكال العملي: مفاسد بيوت التعدد عند المسلمين: ٥٤٤
٥. الفرق بين التشريع والولاية: ٥٤٦
٢٠. الإرث في الإسلام والحكمة من التفاوت بين الرجل والمرأة ٥٤٩
١. الآيات الأصلية في الإرث: ٥٥٠
٢. الكليات المنتزعة من الآيات: ٥٥٠
أ. القرب والبعد يؤثران في الإرث: ٥٥٠
ب. تقدم وتأخر السهام عند الزحام: ٥٥١
ج. العول والرد: ٥٥١
د. سهم المرأة وسهم الرجل: ٥٥١
هـ. حكمة تضعيف سهم الرجل: ٥٥٢
٣. المراد بفضل الرجل في الآية: ٥٥٣
٢١. الإرث في الإسلام ومقارنته بغيره ٥٥٤
١. ظهور الإرث: ٥٥٥
٢. تحول الإرث تدريجياً: ٥٥٥
٣. الوراثة بين الأمم المتمدنة: ٥٥٦
من خواص الروم: ٥٥٦
أمم أخرى: ٥٥٨
٤. ما ذا صنع الإسلام والظرف هذا الظرف؟: ٥٥٩
٥. علام استقر حال النساء واليتامى في الإسلام؟: ٥٦١
٦. قوانين الإرث الحديثة: ٥٦٣
٧. مقايسة هذه السنن بعضها إلى بعض: ٥٦٤
٨. الوصية: ٥٦٥
٢٢. الرق والاستعباد في القرآن والفطرة والتاريخ ٥٦٦
١. اعتبار العبودية لله سبحانه (المعنى التحليلي للرق): ٥٦٦
٢. استعباد الإنسان وأسبابه في المجتمعات البشرية: ٥٦٧
٣. سير الاستعباد في التاريخ (من القدم إلى مؤتمر بروسل): ٥٦٨
٤. ما الذي رآه الإسلام في مسألة الاستعباد؟: ٥٦٩

٥. السبيل إلى الاستعباد في الإسلام (كيفية التعامل مع المحاربين): ٥٧٠
٦. سيرة الإسلام في العبيد والإماء (المعاملة والتكريم والتحرير): ٥٧٠
٧. محصل البحث في الفصول السابقة: ٥٧١
٨. سير الاستعباد في التاريخ (تفصيل إضافي ونظرة في بنائهم): ٥٧٢
٩. نظرة في إلغاء الاستعباد (لفظاً ومعنىً): ٥٧٣
١٠. لماذا لم يشرع الإسلام للرقيق تملك المال، ولم يحدد الرق بالإسلام؟ ٥٧٤
٢٣. الملك في الإسلام ٥٧٥
١. ضرورة الملك في المجتمع الإنساني: ٥٧٦
٢. دور النبوة في إصلاح نظام الملك: ٥٧٧
٣. الملك في نظر القرآن (الكرامة والتقوى): ٥٧٨
٤. دعوة القرآن إلى الاجتماع على الدين لا على الملك: ٥٧٨
٢٤. الملكية والاختصاص ٥٧٩
١. الفعل لغرض النفع: ٥٧٩
٢. أصل الاختصاص: الفعل لا يقوم بفاعلين: ٥٨٠
٣. شهادة الحيوان والأطفال: ٥٨٠
٤. الاجتماع الإنساني والاختصاص: ٥٨٠
٥. الاختلاف في أسباب الملك وموضوعاته: ٥٨٠
٢٥. الأصل القرآني في الملكية والتصرف ٥٨١
١. المال ملك لله: ٥٨١
٢. الأصل الثابت: الجميع للجميع: ٥٨٢
٣. فروع هذا الأصل: ٥٨٢
٢٦. معنى الرزق في القرآن ٥٨٢
١. معنى الرزق: ٥٨٣
٢. الرزق بحسب الحقيقة لله: ٥٨٣
٣. الرزق والخير والخلق متساوية في المصداق: ٥٨٥
٤. الرزق عطية بلا عوض: ٥٨٦
٥. الرزق نوعان: عام وخاص: ٥٨٦
٦. الرزق هو ما ينتفع به فعلاً: ٥٨٧

٧. تفسير قوله: ﴿بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾: ٥٨٧
٨. النتائج المستفادة من الآيتين: ٥٨٨
٢٧. تكافؤ الرزق والمرزوق ٥٨٨
١. معنى الرزق: ٥٨٩
٢. علاقة الرزق والمرزوق (الاتحاد الوجودي): ٥٨٩
٣. تلازم الرزق والمرزوق (دخول الرزق في القضاء الإلهي): ٥٨٩
٢٨. معنى الكنز في القرآن ٥٩٠
١. معنى الكنز في ضوء النظام الاقتصادي الاجتماعي: ٥٩٠
٢. حقيقة الكنز المحرم (العزل عن الجريان في المعاملات): ٥٩١
٣. نقد استعمال (المال مال الله) لتبرير التصرف في مال المسلمين: ٥٩٢
٤. دلالة الآية وحرمة الكنز: ٥٩٢
٢٩. النظام المالي الإسلامي والأنظمة الوضعية ٥٩٣
١. حاجة المجتمع إلى المال (النظرة الإسلامية): ٥٩٣
٢. ما تمتاز به الشريعة الإسلامية في هذا الباب: ٥٩٤
٣٠. الإنفاق والعدالة الاجتماعية ٥٩٥
١. الإنفاق وأهميته في الإسلام: ٥٩٦
٢. الغرض من الإنفاق: تقريب الطبقات: ٥٩٦
٣. السيرة النبوية شاهد على الصحة: ٥٩٦
٤. فساد المدنية الغربية: ٥٩٧
٥. الربا والإنفاق: ملاحم قرآنية: ٥٩٧
٦. شاهد من سورة الروم: ٥٩٧
٣١. الجهاد في الإسلام وحكمته ٥٩٨
١. مراحل الجهاد في القرآن: ٥٩٩
٢. الجهاد دفاع عن الفطرة الإنسانية: ٦٠٠
٣. القتال الابتدائي لإقامة الإخلاص في التوحيد: ٦٠١
٤. الرد على شبهة (دين السيف): ٦٠٢
٥. الرد على شبهة (الأنبياء لم يقاتلوا): ٦٠٣
٣٢. الدفاع عن الحقوق والفطرة والمجتمع ٦٠٣

١. الاجتماع مبني على الاحتياج الفطري: ٦٠٤
٢. حق التصرف وحق الدفاع فطريان: ٦٠٥
٣. وسائل الدفاع في الحيوان والإنسان: ٦٠٥
٤. تعديل حكم الاستخدام المطلق بالاجتماع: ٦٠٥
٥. الإنسان يستند في القتال إلى حق الدفاع لا إلى الاستخدام المطلق: ٦٠٦
٦. كل قتال دفاع في الحقيقة: ٦٠٦
٧. الدفاع عن حقوق الإنسانية حق مشروط بالموازنة: ٦٠٦
٣٣. المرابطة والمجتمع الإسلامي ٦٠٦
١. الإنسان والاجتماع: ٦٠٧
٢. الإنسان ونموه في اجتماعه: ٦٠٨
٣. الإسلام وعنايته بالاجتماع: ٦٠٩
٤. اعتبار الإسلام رابطة الفرد والمجتمع: ٦١٠
٥. هل تقبل سنة الإسلام الاجتماعية الإجراء والبقاء؟: ٦١٣
أ. قولهم: السنة الإسلامية غير قابلة للجريان في الدنيا: ٦١٣
ب. اختلاف الغاية بين الإسلام والمدنية الغربية: ٦١٥
ج. اتباع الأكثر ليس معياراً للحق: ٦١٧
د. نقد دعوى صلاح المجتمعات الغربية: ٦١٩
٦. بماذا يتكون ويعيش الاجتماع الإسلامي؟: ٦٢١
أ. والفرق بين التمتع الاجتماعي والانفرادي من حيث الخاصية: ٦٢٢
ب. إشكال وجواب: نقص القوانين المدنية وارد على الإسلام أيضاً: ٦٢٤
٧. منطقان: منطق التعقل ومنطق الإحساس: ٦٢٦
٣٤. لزوم النفس وسلوك سبيل الهدى ٦٢٧
١. معنى الآية وسياقها: ٦٢٨
٢. الآية لا تنافي الدعوة والأمر بالمعروف: ٦٣٠
٣. نفس المؤمن هي الطريق إلى ربه: ٦٣٠
٤. حقيقة سير الإنسان إلى ربه: ٦٣١
٥. أثر التنبه لهذه الحقيقة: ٦٣٢
٦. المعنى الاجتماعي للآية: ٦٣٣

٧. الرد على من زعم أن الآية تنسخ الدعوة والأمر بالمعروف: ٦٣٤
٣٥. الحرية التكوينية والتشريعية ٦٣٥
١. الحرية التكوينية للإنسان (الاختيار الفطري): ٦٣٦
٢. حدود الحرية الإنسانية (العلل والأسباب الكونية والاجتماعية): ٦٣٦
٣. خلاصة حدود الحرية: ٦٣٧
٣٦. معنى الإخوة في الإسلام ٦٣٨
١. أنواع القرابة (طبيعية واعتبارية): ٦٣٩
٢. الاعتبار والمصلحة (الآثار التابعة): ٦٣٩
٣. أنواع الإخوة في الإسلام: ٦٣٩
٤. نقد القول بأن الأخوة مجاز أو استعارة: ٦٤٠
٣٧. معنى التحية في الإسلام ٦٤٠
١. مدخل: التحيات بين الاستعباد والكرامة: ٦٤١
٢. الإسلام والتحية بالسلام: ٦٤١
٣. السلام في الجاهلية والإسلام: ٦٤٢
٤. السلام تحية الله والملائكة وأهل الجنة: ٦٤٢
٣٨. المستضعف في القرآن ٦٤٢
١. تعريف المستضعف: ٦٤٣
٢. الضابط الكلي في العذر: ٦٤٤
٤. خلاصة حال المستضعف: ٦٤٤
٣٩. الركون للظلمة وحقيقته ٦٤٤
١. معنى الركون: ٦٤٥
٢. الآية نتيجة متفرعة على قصص الظالمين: ٦٤٦
٣. المراد بـ ﴿الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾: ٦٤٧
٤. الرد على تفسيرات القوم للآية: ٦٤٨
٥. عاقبة الركون: ٦٥٠
٦. النتائج المستفادة من الآية: ٦٥٠
٤٠. الظلم والفلاح ٦٥٣
١. معنى الفلاح في اللغة والقرآن: ٦٥٣

٢. الظلم لا يوصل إلى البغية والسعادة: ٦٥٤
٣. الظالم لا يفلح في دنياه ولا في آخرته: ٦٥٥
٤١.. الفساد والفطرة والتوحيد ٦٥٦
١. اختلاف القرائح والاستعدادات: ٦٥٧
٢. تطور أشكال الفساد الاجتماعي: ٦٥٧
٣. فشل الديمقراطية في علاج الفساد: ٦٥٨
٤. العلاج الإسلامي للفساد: ٦٥٩

تاسعا ـ الروح والحقيقة الإنسانية

نتناول في هذا الفصل ما أورده الطباطبائي من مباحث تتعلق بالروح والحقيقة الإنسانية، وهو مهم جدا، لأن له صلة كبيرة بكل ما يذكره في تفسيره، ويرتبط به الفصل التالي المتعلق بالعقل ومناهج التفكير:

١. الروح في القرآن

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَما أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً﴾ [الإسراء: ٨٥]، وضع الطباطبائي مبحثا حول [الروح في القرآن]، خلاصته «الميزان: ١٣/ ١٩٦»:

أ. الروح في اللغة هو مبدأ الحياة الذي به يقوى الحيوان على الإحساس والحركة الإرادية، وقد يتجوز فيطلق على الأمور التي يظهر بها آثار حسنة مطلوبة (كالوحي والقرآن) لأن بها حياة النفوس الميتة.

ب. الروح ورد في القرآن بمعانٍ متعددة: الروح الحيواني (مبدأ الحياة)، والروح المذكور مع الملائكة (كقوله: ﴿تَنَزَّلُ الْمَلائِكَةُ وَالرُّوحُ﴾)، والروح المنفوخ في الإنسان (﴿نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾)، والروح المؤيد للمؤمنين (﴿أَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ﴾)، والروح المنزل على الأنبياء (روح القدس، الروح الأمين)

ج. الروح من سنخ الأمر، والأمر هو كلمة الإيجاد الإلهي التي لا تتوسط فيه الأسباب الكونية، وهو الوجود الأرفع من نشأة المادة وظرف الزمان، وهو ملكوت كل شيء.

د. الفرق بين الخلق والأمر: الخلق هو وجود الشيء من جهة استناده إلى الله مع توسط الأسباب الكونية فيه، والأمر هو وجود الشيء من جهة استناده إلى الله وحده دون توسط الأسباب.

هـ. لكل شيء ملكوت كما أن له أمراً، والروح بحسب وجوده من سنخ الأمر من الملكوت.

و. قوله: ﴿وَما أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً﴾ يعني أن علم البشر بالروح قليل جداً، فإن للروح موقعاً من الوجود وخواص وآثاراً في الكون عجيبة بديعة، والناس عنها في حجاب.

نصّ المبحث:

١. معنى الروح لغة واصطلاحاً:

أ. المعنى اللغوي: الروح على ما يعرف في اللغة هو مبدأ الحياة الذي به يقوى الحيوان على الإحساس والحركة الإرادية، ولفظه يذكر ويؤنث، وربما يتجوز فيطلق على الأمور التي يظهر بها آثار حسنة مطلوبة، كما يعد العلم حياة للنفوس، قال تعالى: ﴿أَوَمَنْ كانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْناهُ﴾ [الأنعام: ١٢٢]، أي بالهداية إلى الإيمان.

ب. إطلاق الروح على الوحي والقرآن: حمل جماعة مثل قوله: ﴿يُنَزِّلُ الْمَلائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ﴾ [النحل: ٢] على الوحي، وقوله: ﴿وَكَذلِكَ أَوْحَيْنا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنا﴾ [الشورى: ٥٢] على القرآن، لأن به حياة النفوس الميتة، كما أن الروح المعروف به حياة الأجساد الميتة.

٢. أنواع الروح في القرآن:

أ. الروح الحيواني (مبدأ الحياة): وهو الذي يتفرع عليه الإحساس والحركة الإرادية، كما في قوله: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلائِكَةُ صَفًّا﴾ [النبأ: ٣٨]، وقوله: ﴿تَنَزَّلُ الْمَلائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيها بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾ [القدر: ٤]، والمراد به غير الروح الحيواني وغير الملائكة.

ب. الروح غير الملائكة (روح القدس، الروح الأمين): وصفه الله تارة بالقدس وتارة بالأمانة، لطهارته عن الخيانة وسائر القذارات المعنوية والعيوب التي لا تخلو عنها الأرواح الإنسية، وهو يصاحب الملائكة في الوحي والتبليغ، كما يظهر من قوله: ﴿يُنَزِّلُ الْمَلائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ﴾، قال تعالى: ﴿مَنْ كانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللهِ﴾ [البقرة: ٩٧]، فنسب تنزيل القرآن إلى جبريل، ثم قال: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلى قَلْبِكَ﴾ [الشعراء: ١٩٣ ـ ١٩٤]، وقال: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ﴾ [النحل: ١٠٢]، فوضع الروح (وهو غير الملائكة) مكان جبريل، فجبريل ينزل بالروح، والروح يحمل القرآن.

ج. الروح المنفوخ في الإنسان: قال تعالى: ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾ [السجدة: ٩]، وقال: ﴿فَإِذا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ [الحجر: ٢٩، ص: ٧٢]، فهذا الروح منفوخ في الإنسان عامة.

د. الروح المؤيد للمؤمنين: قال تعالى: ﴿أُولئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ﴾ [المجادلة: ٢٢]، ويشعر به أيضاً قوله: ﴿أَوَمَنْ كانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْناهُ وَجَعَلْنا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ [الأنعام: ١٢٢]، فإن الحياة فرع الروح.

هـ. الروح المنزل على الأنبياء: قال تعالى: ﴿يُنَزِّلُ الْمَلائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلى مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ

أَنْ أَنْذِرُوا﴾ [النحل: ٢]، وقال: ﴿وَآتَيْنا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّناتِ وَأَيَّدْناهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ [البقرة: ٨٧]، وقال: ﴿وَكَذلِكَ أَوْحَيْنا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنا﴾ [الشورى: ٥٢]

و. الروح في الحيوان والنبات: تشعر الآيات أن في غير الإنسان من الحيوان حياة، وأن في النبات حياة، والحياة متفرعة على الروح ظاهراً.

٣. الروح من سنخ الأمر (التحليل الفلسفي القرآني):

أ. الأمر هو كلمة الإيجاد: عرف الله أمره في قوله: ﴿إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [يس: ٨٢-٨٣]، فبين أن أمره هو قوله للشيء ﴿كُنْ﴾، وهو كلمة الإيجاد التي هي الإيجاد، لكن لا من كل جهة، بل من جهة استناده إليه تعالى وقيامه به.

ب. الفرق بين الخلق والأمر:

• قال تعالى: ﴿أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]، فالأمر هو وجود الشيء من جهة استناده إليه تعالى وحده، والخلق هو ذلك من جهة استناده إليه مع توسط الأسباب الكونية فيه.

• والأمر هو الوجود الأرفع من نشأة المادة وظرف الزمان، وهو ملكوت كل شيء، كما قال: ﴿فَسُبْحانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾.

• والدليل على أن وجود الأشياء قول لله من جهة نسبته إليه مع إلغاء الأسباب الوجودية الأخر، قوله: ﴿وَما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ [القمر: ٥٠]، حيث شبه أمره بعد عده واحدة بلمح بالبصر، وهذا النوع من التشبيه لنفي التدريج.

ج. الروح من سنخ الأمر: ظاهر قوله: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ أن ﴿مِنَ﴾ لتبيين الجنس، كما في نظائرها: ﴿يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ﴾ [المؤمن: ١٥]، ﴿يُنَزِّلُ الْمَلائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ﴾ [النحل: ٢]، ﴿أَوْحَيْنا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنا﴾ [الشورى: ٥٢]، ﴿تَنَزَّلُ الْمَلائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيها بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾ [القدر: ٤]، فالروح من سنخ الأمر، وهو الوجود الأرفع من نشأة المادة، ومن الملكوت.

٤. معنى قوله: ﴿وَما أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً﴾:

قلة علم البشر بالروح: قوله: ﴿وَما أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً﴾ يعني أن ما عند البشر من العلم بالروح الذي آتاهم الله هو قليل من كثير، فإن للروح موقعاً من الوجود وخواص وآثاراً في الكون عجيبة

بديعة، والناس عنها في حجاب.

٢. حقيقة الروح ومراتبها

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: ٨٥]، وضع الطباطبائي مبحثا حول [الروح في القرآن]، خلاصته «الميزان: ٢٠/ ١٧٣»:

أ. تكررت كلمة ﴿الرُّوحُ﴾ في القرآن ولم تقتصر على الإنسان والحيوان، بل أطلقت على غيرهما (كروح القدس، والروح الأمين، والروح في سورة القدر)، والروح لها مصداق في الإنسان ومصداق في غيره.

ب. المعرف للروح في القرآن هو قوله: ﴿الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾، والأمر هو كلمة الإيجاد التي هي الوجود من حيث انتسابه إليه تعالى وقيامه به، لا من حيث انتسابه إلى العلل الظاهرية، وبهذه العناية عد المسيح كلمة منه وروحاً منه.

ج. الروح في القرآن ترد مطلقة (كروح في سورة القدر والمعارج) وهي موجود مستقل وخلق سماوي غير الملائكة، وترد مضافة ومقيدة (كنفخ الروح في الإنسان، وتأييد المؤمنين بروح منه، وتأييد الأنبياء بروح القدس)

د. نسبة الروح المضافة إلى الروح المطلقة نسبة الإفاضة إلى المفيض والظل إلى ذي الظل بإذن الله، والملائكة أرواح محضة على اختلاف مراتبهم، وتمثلاتهم أجساماً هي تمثلات لا تشكلات.

هـ. للروح مراتب مختلفة بحسب أثر الحياة: الروح المنفوخة في الإنسان، والروح المؤيد بها المؤمن (وهي أشرف وأعلى مرتبة)، والروح المؤيد بها الأنبياء (وهي أعلى)، والروح في النبات (لما فيه من أثر الحياة)

نصّ المبحث:

١. الروح في القرآن (الإطلاق والإضافة):

أ. تكرر الروح في القرآن: تكررت كلمة ﴿الرُّوحُ﴾ في كلامه تعالى، ولم يقصرها في الإنسان أو في الإنسان والحيوان فحسب، بل أثبتها في غيرهما، كما في قوله: ﴿فَأَرْسَلْنا إِلَيْها رُوحَنا﴾ [مريم: ١٧]، وقوله:

﴿وَكَذلِكَ أَوْحَيْنا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنا﴾ [الشورى: ٥٢]، فللروح مصداق في الإنسان ومصداق في غيره.

ب. تعريف الروح: الذي يصلح أن يكون معرفاً لها في كلامه تعالى ما في قوله: ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: ٨٥]، حيث أطلقها إطلاقاً وذكر معرفاً لها أنها من أمره، وقد عرف أمره بقوله: ﴿إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [يس: ٨٢ ـ ٨٣]، فبين أنه كلمة الإيجاد التي هي الوجود من حيث انتسابه إليه تعالى وقيامه به، لا من حيث انتسابه إلى العلل والأسباب الظاهرية.

ج. المسيح كلمة وروح منه: وبهذه العناية عد المسيح عليه السلام كلمة له وروحاً منه، إذ قال: ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقاها إِلى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ [النساء: ١٧١]، لما وهبه لمريم من غير الطرق العادية، ويقرب منه قوله: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسى عِنْدَ اللهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ قالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ٥٩]

٢. الروح المطلقة والروح المضافة:

أ. الروح المطلقة: أوردها في بعض كلامه مطلقة من غير تقييد، كقوله: ﴿تَنَزَّلُ الْمَلائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيها بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾ [القدر: ٤]، وظاهر الآية أنها موجود مستقل وخلق سماوي غير الملائكة، ونظيرها بوجه قوله: ﴿تَعْرُجُ الْمَلائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كانَ مِقْدارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [المعارج: ٤]

ب. الروح المضافة والمقيدة:

وردت في أغلب كلامه بالإضافة والتقييد:

- في الإنسان: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ [الحجر: ٢٩]، ﴿وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾ [السجدة: ٩]
- في المؤمنين: ﴿وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ﴾ [المجادلة: ٢٢]
- في الأنبياء: ﴿وَأَيَّدْناهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ [البقرة: ٨٧]
- في مريم: ﴿فَأَرْسَلْنا إِلَيْها رُوحَنا﴾ [مريم: ١٧]

ج. نسبة الروح المضافة إلى المطلقة: بانضمام هذه الآيات إلى آية سورة القدر يظهر أن نسبة الروح المضافة التي في هذه الآيات إلى الروح المطلقة في سورة القدر، نسبة الإفاضة إلى المفيض والظل إلى ذي الظل بإذن الله، وكذلك الروح المتعلقة بالملائكة من إفاضات الروح بإذن الله.

٣. الروح في الملائكة والإنسان (التمثل والنفخ):

أ. الملائكة أرواح محضة: الملائكة أرواح محضة على اختلاف مراتبهم في القرب والبعد من ربهم، وما يتراءى من الأجسام لهم تمثلات، كما يشير إليه قوله: ﴿فَأَرْسَلْنا إِلَيْها رُوحَنا فَتَمَثَّلَ لَها بَشَراً سَوِيًّا﴾ [مريم: ١٧]، وقد تقدم الكلام في معنى التمثل.

ب. الإنسان مؤلف من جسم وروح: الإنسان مخلوق مؤلف من جسم ميت وروح حية، فيناسبه التعبير بالنفخ، كما في قوله: ﴿فَإِذا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ [الحجر: ٢٩]

٤. مراتب الروح بحسب أثر الحياة:

اختلاف التعبير بحسب الشرف والخسة: اختلاف الروح من حيث أثرها (وهو الحياة) شرفاً وخسة، أوجب اختلاف التعبير بالنفخ والتأييد، وعد الروح ذات مراتب مختلفة باختلاف أثر الحياة.

أ. الروح المنفوخة في الإنسان: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾:

ب. الروح المؤيد بها المؤمن: ﴿وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ﴾ [المجادلة: ٢٢]، وهي أشرف وجوداً وأعلى مرتبة وأقوى أثراً من الروح الإنسانية العامة، كما يفيده قوله: ﴿أَوَمَنْ كانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْناهُ وَجَعَلْنا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُماتِ لَيْسَ بِخارِجٍ مِنْها﴾ [الأنعام: ١٢٢]

ج. الروح في النبات: لما فيه من أثر الحياة، تدل عليه الآيات المتضمنة لإحياء الأرض بعد موتها.

د. الروح المؤيد بها الأنبياء: ﴿وَأَيَّدْناهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ [البقرة: ٨٧]، وسياق الآيات يدل على كونها أشرف وأعلى مرتبة من غيرها، وقوله: ﴿يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ﴾: قوله: ﴿يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلى مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلاقِ﴾ [المؤمن: ١٥]، وقوله: ﴿وَكَذلِكَ أَوْحَيْنا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنا﴾ [الشورى: ٥٢]، يقبل الانطباق على روح الإيمان وعلى روح القدس، والله أعلم.

٣. تحقيق معنى الروح

عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَما أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [تحقيق معنى الروح في قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ﴾ وبيان حقيقتها في القرآن]، خلاصته «الميزان: ١٣/ ١٩٥»:

أ. بيان أن الروح في القرآن ليس مقصوراً على الروح الحيواني، بل له مراتب متعددة: روح القدس،

والروح الأمين، والروح المؤيد للمؤمنين، والروح المنفوخ في الإنسان.

ب. إثبات أن الروح من سنخ الأمر الإلهي، والأمر هو كلمة الإيجاد التي لا تتوسط فيها الأسباب الكونية، وهو الوجود الأرفع من نشأة المادة.

ج. توضيح أن قوله: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ ليس تركاً للبيان، بل بيان لحقيقة الروح وأنه من سنخ الأمر، وهو ما لا يحيط به علم البشر.

د. الرد على الأقوال التي حصرت الروح في جبريل أو القرآن أو الروح الحيواني، وبيان أن الآية تشير إلى حقيقة وسيعة ذات مراتب.

هـ. بيان أن الروح غير الملائكة، وأنه خلق أعظم من جبريل وميكائيل، وهو مع الأنبياء والأئمة عليهم السلام.

و. توضيح أن قوله: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ يشير إلى قصور العلم البشري عن إحاطة حقيقة الروح، وأن علمهم بالروح قليل بالنسبة لما له من خواص وآثار في الكون.

نصّ المبحث:

١. معنى الروح لغةً واصطلاحاً:

أ. الروح على ما يعرف في اللغة هو مبدأ الحياة، الذي به يقوى الحيوان على الإحساس والحركة الإرادية، ولفظه يذكر ويؤنث، وربما يتجوز فيطلق على الأمور التي يظهر بها آثار حسنة مطلوبة، كما يعد العلم حياة للنفوس، قال تعالى: ﴿أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ [الأنعام: ١٢٢]، أي بالهداية إلى الإيمان، وعلى هذا المعنى حمل جماعة مثل قوله: ﴿يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ﴾ [النحل: ٢]، أي بالوحي، وقوله: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا﴾ [الشورى: ٥٢]، أي القرآن الذي هو وحي، فذكروا أنه تعالى سمى الوحي أو القرآن روحاً، لأن به حياة النفوس الميتة، كما أن الروح المعروف به حياة الأجساد الميتة.

ب. وكيف كان، فقد تكرر في كلامه تعالى ذكر الروح في آيات كثيرة مكية ومدنية، ولم يرد في جميعها المعنى الذي نجده في الحيوان، وهو مبدأ الحياة الذي يتفرع عليه الإحساس والحركة الإرادية، كما في قوله: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا﴾ [النبأ: ٣٨]، وقوله: ﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾ [القدر: ٤]، ولا ريب أن المراد به في الآية غير الروح الحيواني وغير الملائكة، وقد تقدم الحديث عن

علي عليه السلام أنه احتج بقوله تعالى: ﴿يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ [النحل: ٢]، على أن الروح غير الملائكة، وقد وصفه تارة بـ ﴿الْقُدُسِ﴾ وتارة بـ ﴿الْأَمَانَةَ﴾، كما سيأتي، لطهارته عن الخيانة وسائر القذارات المعنوية، والعيوب والعاهات التي لا تخلو عنها الأرواح الإنسية.

ج. وهو وإن كان غير الملائكة، غير أنه يصاحبهم في الوحي والتبليغ، كما يظهر من قوله: ﴿يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾، فقد قال تعالى: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٩٧]، فنسب تنزيل القرآن على قلبه ﷺ إلى جبريل، ثم قال: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٣ ـ ١٩٥]، وقال: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ﴾ [النحل: ١٠٢]، فوضع الروح، وهو غير الملائكة بوجه، مكان جبريل، وهو من الملائكة، فجبريل ينزل بالروح، والروح يحمل هذا القرآن المقروء المتلو.

د. وبذلك تنحل العقدة في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا﴾ [الشورى: ٥٢]، ويظهر أن المراد من وحي الروح في الآية هو إنزال روح القدس إليه، وإنزاله إليه هو الوحي القرآن إليه، لكونه يحمله، على ما تبين، فلا موجب لما ذكره بعضهم على ما نقلناه آنفاً، أن المراد بالروح في الآية هو القرآن.

هـ. وأما نسبة الوحي، وهو الكلام الخفي، إلى الروح بهذا المعنى، وهو من الموجودات العينية والأعيان الخارجية، فلا ضير فيه، فإن هذه الموجودات الطاهرة، كما أنها موجودات مقدسة من خلقه تعالى، كذلك هي كلمات منه تعالى، كما قال في عيسى بن مريم عليه السلام: ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ [النساء: ١٧١]، فعد الروح كلمة دالة على المراد، فمن الجائز أن يعد الروح وحياً، كما عد كلمة، وإنما سماه كلمة منه لأنه إنما كان عن كلمة الإيجاد من غير أن يتوسط فيه السبب العادي في كينونة الناس، بدليل قوله: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ٥٩]

٢. الروح من سنخ الأمر الإلهي:

أ. وقد زاد سبحانه في إيضاح حقيقة الروح حيث قال: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾، وظاهر ﴿مِنَ﴾ أنها لتبيين الجنس، كما في نظائرها من الآيات: ﴿يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ﴾ [غافر: ١٥]، ﴿يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ﴾، ﴿أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا﴾، ﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾،

فالروح من سنخ الأمر.

ب. ثم عرف أمره في قوله: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [يس: ٨٢ ـ ٨٣]، فبين أولاً أن أمره هو قوله للشيء: ﴿كُنْ﴾، وهي كلمة الإيجاد التي هي الإيجاد، والإيجاد هو وجود الشيء، لكن لا من كل جهة، بل من جهة استناده إليه تعالى وقيامه به، فقوله فعله.

ج. ومن الدليل على أن وجود الأشياء قول له تعالى من جهة نسبته إليه مع إلغاء الأسباب الوجودية الأخر، قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ [القمر: ٥٠]، حيث شبه أمره بعد عده واحدة بلمح بالبصر، وهذا النوع من التشبيه لنفي التدريج، وبه يعلم أن في الأشياء المكونة تدريجاً، الحاصلة بتوسط الأسباب الكونية المنطبقة على الزمان والمكان، جهة معراة عن التدريج خارجة عن حيطة الزمان والمكان، هي من تلك الجهة أمره وقوله وكلمته، وأما الجهة التي هي بها تدريجية مرتبطة بالأسباب الكونية منطبقة على الزمان والمكان، فهي بها من الخلق، قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]، فالأمر هو وجود الشيء من جهة استناده إليه تعالى وحده، والخلق هو ذلك من جهة استناده إليه مع توسط الأسباب الكونية فيه.

د. ويستفاد ذلك أيضاً من قوله: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ٥٩]، حيث ذكر أولاً خلق آدم وذكر تعلقه بالتراب وهو من الأسباب، ثم ذكر وجوده ولم يعلقه بشيء إلا بقوله: ﴿كُنْ﴾، فافهم ذلك، ونظيره قوله: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً﴾ إلى أن قال: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ [المؤمنون: ١٣ ـ ١٤]، فعد إيجاده المنسوب إلى نفسه من غير تخلل الأسباب الكونية إنشاء خلق آخر.

هـ. فظهر بذلك كله أن الأمر هو كلمة الإيجاد السماوية، وفعله تعالى المختص به الذي لا تتوسط فيه الأسباب، ولا يتقدر بزمان أو مكان وغير ذلك.

و. ثم بين ثانياً أن أمره في كل شيء هو ملكوت ذلك الشيء، والملكوت أبلغ من الملك، فلكل شيء ملكوت، كما أن له أمراً، قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ١٨٥]، وقال: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٧٥]، وقال: ﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ

﴿وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾ [القدر: ٤]

ز. فقد بان بما مر أن الأمر هو كلمة الإيجاد، وهو فعله تعالى الخاص به الذي لا يتوسط فيه الأسباب الكونية بتأثيراتها التدريجية، وهو الوجود الأرفع من نشأة المادة وظرف الزمان، وأن الروح بحسب وجوده من سنخ الأمر من الملكوت.

٣. مراتب الروح في القرآن:

أ. وقد وصف تعالى أمر الروح في كلامه وصفاً مختلفاً، فأفرده بالذكر في مثل قوله: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا﴾ [النبأ: ٣٨]، وقوله: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤]

ب. ويظهر من كلامه أن منه ما هو مع الملائكة، كقوله في الآيات المنقولة آنفاً: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ﴾، ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ﴾، ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ﴾، وقوله: ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [مريم: ١٧]

ج. ومنه ما هو منفوخ في الإنسان عامة، قال تعالى: ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾ [السجدة: ٩]، وقال: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ [الحجر: ٢٩]، [ص: ٧٢]

د. ومنه ما هو مع المؤمنين، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ﴾ [المجادلة: ٢٢]، ويشعر به بل يدل عليه أيضاً قوله: ﴿أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ [الأنعام: ١٢٢]، فإن المذكور في الآية حياة جديدة، والحياة فرع الروح.

هـ. ومنه ما نزل إلى الأنبياء عليهم السلام، كما يدل عليه قوله: ﴿يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا﴾ [النحل: ٢]، وقوله: ﴿وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ [البقرة: ٨٧]، وقوله: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا﴾ [الشورى: ٥٢]، إلى غير ذلك.

و. ومن الروح ما تشعر به الآيات التي تذكر أن في غير الإنسان من الحيوان حياة، وأن في النبات حياة، والحياة متفرعة على الروح ظاهراً.

ز. فقد تبين بما قدمناه على طوله معنى قوله تعالى: (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي)، وأن السؤال إنما هو عن حقيقة مطلق الروح الوارد في كلامه سبحانه، وأن الجواب مشتمل على بيان حقيقة الروح وأنه من سنخ الأمر بالمعنى الذي تقدم.

٤. معنى قوله: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾:

وأما قوله: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾، أي (ما عندكم من العلم بالروح الذي آتاكم الله، ذلك قليل من كثير)، فإن له موقعاً من الوجود وخواص وآثاراً في الكون عجيبة بديعة أنتم عنها في حجاب.

٥. أقوال المفسرين في المراد بالروح:

وللمفسرين في المراد من الروح المسئول عنه والمجاب عنه أقوال:

أ. فقال بعضهم: إن المراد بالروح المسئول عنه هو الروح الذي يذكره الله في قوله: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا﴾ [النبأ: ٣٨]، وقوله: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤]، ولا دليل لهم على ذلك.

ب. وقال بعضهم: إن المراد به جبريل، فإن الله سماه روحاً في قوله: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ﴾، وفيه أن مجرد تسميته روحاً في بعض كلامه لا يستلزم كونه هو المراد بعينه أينما ذكر، على أن لهذه التسمية معنى خاصاً أومأنا إليه في سابق الكلام، ولولا ذلك لكان عيسى وجبريل واحداً، لأن الله سمى كلاً منهما روحاً.

ج. وقال بعضهم: إن المراد به القرآن، لأن الله سماه روحاً في قوله: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا﴾ [الشورى: ٥٢]، فيكون محصل السؤال والجواب: أنهم يسألونك عن القرآن أهو من الله أو من عندك؟ فأجبهم أنه من أمر ربي، لا يقدر على الإتيان بمثله غيره، فهو آية معجزة دالة على صحة رسالتي، وما أوتيتم من العلم به إلا قليلاً، من غير أن تحيطوا به فتقدروا على الإتيان بمثله، قالوا: والآية التالية: ﴿وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ [الإسراء: ٨٦]، يؤيد هذا المعنى، وفيه أن تسميته في بعض كلامه روحاً لا تستلزم كونه هو المراد كلما أطلق، كما تقدم آنفاً، على أنك قد عرفت ما في دعوى هذه التسمية، على أن الآية التالية لا تتعين تأييداً لهذا الوجه، بل تلائم بعض الوجوه الأخر أيضاً.

د. وقال بعضهم: إن المراد به الروح الإنساني، فهو المتبادر من إطلاقه، وقوله: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ ترك للبيان ونهي عن التوغل في فهم حقيقة الروح، فإنه من أمر الله الذي استأثر بعلمه ولم يطلع على حقيقته أحداً، ثم اختلفوا في حقيقته بين قائل بأنه جسم هوائي متردد في مخارق البدن، وقائل بأنه جسم

هوائي في هيئة البدن حال فيه وخروجه موته، وقائل بأنه أجزاء أصلية في القلب، وقائل بأنه عرض في البدن، وقائل بأنه نفس البدن، إلى غير ذلك، وفيه أن التبادر في كلامه تعالى ممنوع، والتدبر في الآيات المتعرضة لأمر الروح كما قدمناه يدفع جميع ما ذكروه.

هـ. وقال بعضهم: إن المراد به مطلق الروح الواقع في كلامه، والسؤال إنما هو عن كونه قديماً أو محدثاً، فأجيب بأنه يحدث عن أمره وفعله تعالى، وفعله محدث لا قديم، وفيه أن تعميم الروح لجميع ما وقع منه في كلامه تعالى وإن كان في محله، لكن إرجاع السؤال إلى حدوث الروح وقدمه وتوجيه الجواب بما يناسبه دعوى لا دليل عليها من جهة اللفظ.

و. ثم إن لهم اختلافاً في معنى قوله: ﴿الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾، أهو جواب مثبت أو ترك للجواب وصرف عن السؤال، على قولين، والوجوه المتقدمة في معنى الروح مختلفة في المناسبة مع هذين القولين، فالمتعين في بعضها القول الأول، وفي بعضها الثاني، وقد أشرنا إلى ذلك ضمن الأقوال.

ز. ثم إن لهم اختلافاً آخر في المخاطبين بقوله: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾، أهم اليهود، أو قريش لو كانوا هم السائلين بتعليم من اليهود، أو هم النبي ﷺ وغير النبي من الناس؟ والأنسب بالسياق أن يكون الخطاب متوجهاً إلى السائلين، والكلام من تمام قول النبي ﷺ، وأن السائلين هم اليهود، لأنهم كانوا معروفين يومئذ بالعلم، وفي الكلام إثبات علم ما لهم، دون قريش وكفار العرب، وقد عبر تعالى عنهم في بعض كلامه بـ ﴿الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

٦. الروايات الواردة في تفسير الآية:

أ. أخرج أحمد والترمذي وصححه والنسائي وابن المنذر وابن حبان وأبو الشيخ في العظمة والحاكم وصححه وابن مردويه وأبو نعيم والبيهقي كلاهما في الدلائل عن ابن عباس قال: (قالت قريش لليهود: أعطونا شيئاً نسأل هذا الرجل، فقالوا: سلوه عن الروح، فسألوه، فنزلت: (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي، وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا)، قالوا: أوتينا علماً كثيراً، أوتينا التوراة، ومن أوتي التوراة فقد أوتي خيراً كثيراً، فأنزل الله: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ [الكهف: ١٠٩])

• أقول: وروي بطرق أخرى عن عبد الله بن مسعود وعن عبد الرحمن بن عبد الله بن أم الحكم:

أن السؤال إنما كان من اليهود بالمدينة، وبها نزلت الآية، وكون السورة مكية واتحاد سياق آياتها لا يلائم ذلك.

ب. أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن الأنباري في كتاب الأضداد وأبو الشيخ في العظمة والبيهقي في الأسماء والصفات عن علي بن أبي طالب: في قوله: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ﴾، قال: (هو ملك من الملائكة له سبعون ألف وجه، لكل وجه منها سبعون ألف لسان، لكل لسان منها سبعون ألف لغة، يسبح الله تعالى بتلك اللغات كلها، يخلق الله تعالى من كل تسبيحة ملكاً يطير مع الملائكة إلى يوم القيامة)

• أقول: كون الروح من الملائكة لا يوافق ظاهر عدة من آيات الكتاب، كقوله: ﴿يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ﴾ [النحل: ٢]، وغيره من الآيات، وقد تقدم في ذيل قوله تعالى: ﴿يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ﴾ من سورة النحل حديث علي عليه السلام وفيه إنكاره أن يكون الروح ملكاً، واحتجاجه على ذلك بالآية، فالعبرة في أمر الروح بما يأتي.

ج. وفي الكافي بإسناده عن أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل: (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي)، قال: (خلق أعظم من جبرائيل وميكائيل، كان مع رسول الله ﷺ، وهو مع الأئمة، وهو من الملكوت)

• أقول: وفي معناه روايات أخر، والرواية توافق ما تقدم توضيحه من مدلول الآيات.

د. وفي تفسير العياشي عن زرارة وحمران عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام: عن قوله: (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ)، قال: (إن الله تبارك وتعالى أحد صمد، والصمد الشيء الذي ليس له جوف، فإنما الروح خلق من خلقه، له بصر وقوة وتأييد، يجعله في قلوب الرسل والمؤمنين)

• أقول: وإنما تعرض في صدر الرواية بما تعرض، دفعاً لما يتوهم من مثل قوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾، أن هناك جوفاً ونفساً منفوخاً.

هـ. وفيه عن أبي بصير عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن قوله: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾، ما الروح؟ قال: (التي في الدواب والناس)، قلت: وما هي؟ قال: (من الملكوت من القدرة)

• أقول: وهذه الروايات تؤيد ما تقدم في بيان الآية: أن الروح المسئول عنه حقيقة وسيعة ذات مراتب مختلفة، وأيضاً ظاهر هذه الرواية كون الروح الحيواني مجرداً من الملكوت.

٤. تجرد النفس وحقيقة تعلقها بالبدن

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ الله أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ وضع الطباطبائي مبحثاً حول [تجرد النفس: الأدلة القرآنية وحقيقة تعلقها بالبدن]، خلاصته «الميزان: ١/ ٣٥١»:

أ. التدبر في الآيات السابقة يدل على أن النفس أمر وراء البدن، لها نحو اتحاد بالبدن تدبره بالشعور والإرادة، وتبقى بعد فناء البدن في نعيم أو عذاب.

ب. آية الزمر تدل على مغايرة النفس للبدن، من خلال التوفي والإمساك والإرسال.

ج. آية السجدة ترد على شبهة المنكرين للمعاد بأن التضليل في الأرض إنما هو للأبدان لا للنفوس.

د. آية الإسراء تصف الروح بأنها من أمر الله، والأمر من سنخ الملكوت، دفعي الوجود غير مقيد بزمان ومكان.

هـ. سلسلة آيات خلق الإنسان (كالمؤمنون: ١٤) تدل على أن الإنسان كان جسماً طبيعياً، ثم أنشأه الله خلقاً آخر ذا شعور وإرادة، وهو النفس المجردة.

و. النفس بالنسبة للبدن كالثمرة من الشجرة، وفي الموت تنقطع العلقة وتستقل النفس عن البدن.

نصّ المبحث:

١. الآيات تدل على تجرد النفس:

ويتبين بالتدبر في الآية، وسائر الآيات التي ذكرناها، حقيقة أخرى أوسع من ذلك، وهي تجرد النفس، بمعنى كونها أمراً وراء البدن، وحكمها غير حكم البدن وسائر التركيبات الجسمية، لها نحو اتحاد بالبدن تدبره بالشعور والإرادة وسائر الصفات الإدراكية، والتدبر في الآيات السابقة الذكر يجلي هذا المعنى، فإنها تفيد أن الإنسان بشخصه ليس بالبدن، لا يموت بموت البدن، ولا يفنى بفنائه وانحلال تركيبه وتبدد أجزائه، وأنه يبقى بعد فناء البدن في عيش هنيء دائم ونعيم مقيم، أو في شقاء لازم وعذاب

أليم، وأن سعادته في هذه العيشة، وشقائه فيها، مرتبطة بسنخ ملكاته وأعماله، لا بالجهات الجسمانية والأحكام الاجتماعية، فهذه معان تعطيها هذه الآيات الشريفة، وواضح أنها أحكام تغاير الأحكام الجسمانية، وتتنافى مع الخواص المادية الدنيوية من جميع جهاتها، فالنفس الإنسانية غير البدن.

٢. الأدلة القرآنية على تجرد النفس:

أ. آية الزمر: ومما يدل عليه من الآيات قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ﴾ [الزمر: ٤٢]، والتوفي والاستيفاء هو أخذ الحق بتمامه وكماله، وما تشتمل عليه الآية من الأخذ والإمساك والإرسال ظاهر في المغايرة بين النفس والبدن.

ب. آية السجدة: ومن الآيات قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُم بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ [السجدة: ١٠ - ١١]، ذكر سبحانه شبهة من شبهات الكفار المنكرين للمعاد، وهو أنا بعد الموت وانحلال تركيب أبداننا تتفرق أعضاؤنا، وتبدد أجزاؤنا، وتتبدل صورنا، فنضل في الأرض، ويفقدنا حواس المدركين، فكيف يمكن أن نقع ثانياً في خلق جديد؟ وهذا استبعاد محض، وقد لقن تعالى رسوله الجواب عنه بقوله: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾، وحاصل الجواب: أن هناك ملكاً موكلاً بكم هو يتوفيكم ويأخذكم، ولا يدعكم تضلوا وأنتم في قبضته وحفاظته، وما يضل في الأرض إنما هو أبدانكم، لا نفوسكم التي هي المدلول عليها بلفظ ﴿كُمْ﴾، فإنه يتوفيكم.

ج. آية الإسراء والسجدة ويس والقمر: ومن الآيات قوله تعالى: ﴿وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ﴾ [السجدة: ٩]، ذكره في خلق الإنسان، ثم قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: ٨٥]، فأفاد أن الروح من سنخ أمره، ثم عرف الأمر في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [يس: ٨٢ - ٨٣]، فأفاد أن الروح من الملكوت، وأنها كلمة ﴿كُنْ﴾، ثم عرف الأمر بتوصيفه بوصف آخر بقوله: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ [القمر: ٥٠]، والتعبير بقوله: ﴿كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ يعطي أن الأمر - الذي هو كلمة ﴿كُنْ﴾ - موجود دفعي الوجود غير تدريجي، فهو يوجد من غير اشتراط وجوده وتقييده بزمان أو مكان، ومن هنا يتبين أن الأمر - ومنه الروح - شيء غير جسماني ولا مادي، فإن الموجودات المادية الجسمانية من أحكامها العامة أنها تدريجية

الوجود، مقيدة بالزمان والمكان، فالروح التي للإنسان ليست بمادية جسمانية، وإن كان لها تعلق بها.

د. آيات خلق الإنسان: السجدة، والمؤمنون: وهناك آيات تكشف عن كيفية هذا التعلق، فقد قال تعالى: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ﴾ [طه: ٥٥]، وقال تعالى: ﴿خَلَقَ الْإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ﴾ [الرحمن: ١٤]، وقال تعالى: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ﴾ [السجدة: ٧ ـ ٨]، ثم قال سبحانه وتعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٢ ـ ١٤]، فأفاد أن الإنسان لم يكن إلا جسماً طبيعياً يتوارد عليه صور مختلفة متبدلة، ثم أنشأ الله هذا الذي هو جسم جامد خامد خلقاً آخر ذا شعور وإرادة، يفعل أفعالاً من الشعور والإرادة والفكر والتصرف في الأكوان، والتدبير في أمور العالم بالنقل والتبديل والتحويل، إلى غير ذلك مما لا يصدر عن الأجسام والجسمانيات، فلا هي جسمانية، ولا موضوعها الفاعل لها.

٣. حقيقة تعلق النفس بالبدن:

فالنفس بالنسبة إلى الجسم الذي ينتهي أمره إلى إنشائها ـ وهو البدن الذي تنشأ منه النفس ـ بمنزلة الثمرة من الشجرة، والضوء من الدهن بوجه بعيد، وبهذا يتضح كيفية تعلقها بالبدن ابتداءاً، ثم بالموت تنقطع العلقة، وتبطل المسكة، فهي في أول وجودها عين البدن، ثم تمتاز بالإنشاء منه، ثم تستقل عنه بالكلية، فهذا ما تفيده الآيات الشريفة المذكورة بظهورها، وهناك آيات كثيرة تفيد هذه الحقيقة بالإيماء والتلويح، يعثر عليها المتدبر البصير، والله الهادي.

٥. تجرد النفس عن المادة

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقَوْا أَجْرٌ عَظِيمٌ الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ فَانْقَلَبُوا بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ لَمْ يَمْسَسْهُمْ سُوءٌ وَاتَّبَعُوا رِضْوَانَ اللَّهِ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٧٢-١٧٥] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [تجرد النفس عن المادة: البرهان الفلسفي والرد على الماديين]، خلاصته «الميزان:

١/ ٣٦٥»:

أ. النفس هي المشهود الذي نحكي عنه بقولنا ﴿أَنَا﴾، وهي غير البدن وأجزائه، لأننا نغفل عن البدن ولا نغفل عن النفس.

ب. النفس بسيطة وثابتة، لا تقبل الانقسام والتغير، بخلاف البدن الذي هو مادي متغير قابل للانقسام.

ج. النفس جوهر مجرد عن المادة، متعلق بالبدن تعلقاً تدبيرياً:

د. الماديون أنكروا تجرد النفس، وزعموا أن الإنية المشهودة هي مجموعة إدراكات عصبية متوالية، لكن هذا لا يفسر الوحدة والثبات المشهودين.

هـ. العلوم الطبيعية لا تستطيع نفي ما وراء المادة، وعدم الوجدان غير عدم الوجود.

و. القول بأن النفس مجموعة من أرواح متعددة (كجراثيم الحياة) هو افتراض غير مثبت، ولا يفسر الوحدة الشعورية.

ز. البرهان على تجرد النفس عقلي محض، ولا يعتمد على الحس والتجربة، وهو أقوى من الفرضيات المادية.

نصّ المبحث:

١. تعريف النفس وتجردها:

أ. هل النفس مجردة عن المادة؟ (ونعني بالنفس ما يحكى عنه كل واحد منا بقوله: (أنا)، وبتجردها: عدم كونها أمراً مادياً ذا انقسام وزمان ومكان)

ب. إنا لا نشك في أنا نجد من أنفسنا مشاهدة معنى نحكي عنه: ﴿بِأَنَّا﴾، ولا نشك أن كل إنسان هو مثلنا في هذه المشاهدة التي لا نغفل عنه حيناً من أحيان حياتنا وشعورنا، وليس هو شيئاً من أعضائنا وأجزاء بدننا التي نشعر بها بالحس أو بنحو من الاستدلال، كأعضائنا الظاهرة المحسوسة بالحواس الظاهرة من البصر واللمس ونحو ذلك، وأعضائنا الباطنة التي عرفناها بالحس والتجربة، فإنا ربما نغفل عن كل واحد منها وعن كل مجموع منها، حتى عن مجموعها التام الذي نسميه بالبدن، ولا نغفل قط عن المشهود الذي نعبر عنه ﴿بِأَنَّا﴾، فهو غير البدن وغير أجزائه.

ج. وأيضاً، لو كان هو البدن أو شيئاً من أعضائه أو أجزائه، أو خاصة من الخواص الموجودة فيها ـ وهي جميعاً مادية، ومن حكم المادة التغير التدريجي وقبول الانقسام والتجزي ـ لكان مادياً متغيراً وقابلاً للانقسام، وليس كذلك، فإن كل أحد إذا رجع إلى هذه المشاهدة النفسانية اللازمة لنفسه، وذكر ما كان يجده من هذه المشاهدة منذ أول شعوره بنفسه، وجده معنى مشهوداً واحداً باقياً على حاله من غير أدنى تعدد وتغير، كما يجد بدنه وأجزاء بدنه والخواص الموجودة معها متغيرة متبدلة من كل جهة، في مادتها وشكلها وسائر أحوالها وصورها، وكذا وجده معنى بسيطاً غير قابل للانقسام والتجزي، كما يجد البدن وأجزائه وخواصه ـ وكل مادة وأمر مادي كذلك ـ، فليست النفس هي البدن، ولا جزءاً من أجزائه، ولا خاصة من خواصه، سواء أدركناه بشيء من الحواس أو بنحو من الاستدلال، أو لم ندرك، فإنها جميعاً مادية كيفما فرضت، ومن حكم المادة التغير وقبول الانقسام، والمفروض أن ليس في مشهودنا المسمى بالنفس شيء من هذه الأحكام، فليست النفس بمادية بوجه.

د. وأيضاً، هذا الذي نشاهده نشاهده أمراً واحداً بسيطاً، ليس فيه كثرة من الأجزاء ولا خليط من خارج، بل هو واحد صرف، فكل إنسان يشاهد ذلك من نفسه ويرى أنه هو وليس بغيره، فهذا المشهود أمر مستقل في نفسه، لا ينطبق عليه حد المادة، ولا يوجد فيه شيء من أحكامها اللازمة، فهو جوهر مجرد عن المادة، متعلق بالبدن نحو تعلق يوجب اتحاداً ما له بالبدن، وهو التعلق التدبيري، وهو المطلوب.

٢. موقف الماديين والمنكرين لتجرد النفس:

وقد أنكر تجرد النفس جميع الماديين، وجمع من الإلهيين من المتكلمين، والظاهريين من المحدثين، واستدلوا على ذلك، وردوا ما ذكر من البرهان بما لا يخلو عن تكلف من غير طائل.

أ. قال الماديون: إن الأبحاث العلمية على تقدمها وبلوغها اليوم إلى غاية الدقة في فحصها وتجسسها، لم تجد خاصة من الخواص البدنية إلا وجدت علتها المادية، ولم تجد أثراً روحياً لا يقبل الانطباق على قوانين المادة حتى تحكم بسببها بوجود روح مجردة.

ب. قالوا: وسلسلة الأعصاب تؤدي الإدراكات إلى العضو المركزي وهو الجزء الدماغي على التوالي وفي نهاية السرعة، ففيه مجموعة متحدة ذات وضع واحد، لا يتميز أجزائها، ولا يدرك بطلان بعضها وقيام الآخر مقامه، وهذا الواحد المتحصل هو نفسنا التي نشاهدها، ونحكي عنها بـ ﴿أَنَا﴾، فالذي نراه

أنه غير جميع أعضائنا صحيح، إلا أنه لا يثبت أنه غير البدن وغير خواصه، بل هو مجموعة متحدة من جهة التوالي والتوارد، لا نغفل عنه، فإن لازم الغفلة عنه على ما تبين: بطلان الأعصاب ووقوفها عن أفعالها، وهو الموت، والذي نرى أنه ثابت صحيح، لكنه لا من جهة ثباته وعدم تغيره في نفسه، بل الأمر مشتبه على المشاهدة من جهة توالي الواردات الإدراكية وسرعة ورودها، كالحوض الذي يرد عليه الماء من جانب ويخرج من جانب بما يساويه، وهو مملو دائماً، فما فيه من الماء يجده الحس واحداً ثابتاً، وهو بحسب الواقع لا واحد ولا ثابت، وكذا يجد عكس الإنسان أو الشجر أو غيرهما فيه واحداً ثابتاً، وليس واحداً ثابتاً، بل هو كثير متغير تدريجاً بالجريان التدريجي الذي لأجزاء الماء فيه، وعلى هذا النحو وجود الثبات والوحدة والشخصية التي نرى في النفس.

ج. قالوا: فالنفس التي يقام البرهان على تجردها من طريق المشاهدة الباطنية، هي في الحقيقة مجموعة من خواص طبيعية، وهي الإدراكات العصبية التي هي نتائج حاصلة من التأثير والتأثر المتقابلين بين جزء المادة الخارجية وجزء المركب العصبي، ووحدتها وحدة اجتماعية، لا وحدة واقعية حقيقية.

٣. الرد على الماديين:

أ. الرد الأول: العلوم الطبيعية لا تنفي ما وراء المادة:

• أقول: أما قولهم: إن الأبحاث العلمية المبتنية على الحس والتجربة لم تظفر في سيرها الدقيق بالروح، ولا وجدت حكماً من الأحكام غير قابل للتعليل إلا بها، فهو كلام حق لا ريب فيه، لكنه لا ينتج انتفاء النفس المجردة التي أقيم البرهان على وجودها، فإن العلوم الطبيعية الباحثة عن أحكام الطبيعة وخواص المادة، إنما تقدر على تحصيل خواص موضوعها الذي هو المادة، وإثبات ما هو من سنخها، وكذا الخواص والأدوات المادية التي نستعملها لتتميم التجارب المادية، إنما لها أن تحكم في الأمور المادية، وأما ما وراء المادة والطبيعة، فليس لها أن تحكم فيها نفياً ولا إثباتاً، وغاية ما يشعر البحث المادي به هو عدم الوجدان، وعدم الوجدان غير عدم الوجود، وليس من شأنه ـ كما عرفت ـ أن يجد ما بين المادة التي هي موضوعها، ولا بين أحكام المادة وخواصها التي هي نتائج بحثها، أمراً مجرداً خارجاً عن سنخ المادة وحكم الطبيعة.

• والذي جرأهم على هذا النفي: زعمهم أن المثبتين لهذه النفس المجردة إنما أثبتوها لعثورهم على

أحكام حيوية من وظائف الأعضاء، ولم يقدروا على تعليلها العلمي، فأثبتوا النفس المجردة لتكون موضوعاً مبدئاً لهذه الأفاعيل، فلما حصل العلم اليوم على عللها الطبيعية، لم يبق وجه للقول بها، نظير هذا الزعم ما زعموه في باب إثبات الصانع.

• وهو اشتباه فاسد، فإن المثبتين لوجود هذه النفس لم يثبتوها لذلك، ولم يسندوا بعض الأفاعيل البدنية إلى البدن فيما علله ظاهرة، وبعضها إلى النفس فيما علله مجهولة، بل أسندوا الجميع إلى العلل البدنية بلا واسطة، وإلى النفس بواسطتها، وإنما أسندوا إلى النفس ما لا يمكن إسناده إلى البدن ألبتة، وهو علم الإنسان بنفسه ومشاهدته ذاته، كما مر.

ب. الرد الثاني: الوحدة المشهودة لا تفسر باجتماع الإدراكات:

• وأما قولهم: إن الإنية المشهودة للإنسان على صفة الوحدة هي عدة من الإدراكات العصبية الواردة على المركز على التوالي وفي نهاية السرعة ـ ولها وحدة اجتماعية ـ فكلام لا محصل له، ولا ينطبق عليه الشهود النفساني البتة، وكأنهم ذهلوا عن شهودهم النفساني، فعدلوا عنه إلى ورود المشهودات الحسية إلى الدماغ، واشتغلوا بالبحث عما يلزم ذلك من الآثار التالية، وليت شعري: إذا فرض أن هناك أموراً كثيرة بحسب الواقع لا وحدة لها ألبتة، وهذه الأمور الكثيرة التي هي الإدراكات أمور مادية ليس ورائها شيء آخر إلا نفسها، وأن الأمر المشهود الذي هو النفس الواحدة هو عين هذه الإدراكات الكثيرة، فمن أين حصل هذا الواحد الذي لا نشاهد غيره؟ ومن أين حصلت هذه الوحدة المشهودة فيها عياناً؟ والذي ذكروه من وحدتها الاجتماعية كلام أشبه بالهزل منه بالجد، فإن الواحد الاجتماعي هو كثير في الواقع من غير وحدة، وإنما وحدتها في الحس أو الخيال كالدار الواحدة والخط الواحد مثلاً، لا في نفسه، والمفروض في محل كلامنا أن الإدراكات والشعورات الكثيرة في نفسها هي شعور واحد عند نفسها، فلازم قولهم: إن هذه الإدراكات في نفسها كثيرة لا ترجع إلى وحدة أصلاً، وهي بعينها شعور واحد نفساني واقعاً، وليس هناك أمر آخر له هذه الإدراكات الكثيرة فيدركها على نعت الوحدة، كما يدرك الحاسة أو الخيال المحسوسات أو المتخيلات الكثيرة المجتمعة على وصف الوحدة الاجتماعية، فإن المفروض أن مجموع الإدراكات الكثيرة في نفسها نفس الإدراك النفساني الواحد في نفسه، ولو قيل: إن المدرك هاهنا الجزء الدماغي يدرك الإدراكات الكثيرة على نعت الوحدة، كان الإشكال بحاله، فإن المفروض أن إدراك الجزء

الدماغي نفس هذه الإدراكات الكثيرة المتعاقبة بعينها، لا أن للجزء الدماغي قوة إدراك تتعلق بهذه الإدراكات كتعلق القوى الحسية بمعلوماتها الخارجية وانتزاعها منها صوراً حسية، فافهم ذلك.

• والكلام في كيفية حصول الثبات والبساطة في هذا المشهود الذي هو متغير متجز في نفسه، كالكلام في كيفية حصول وحدته.

• مع أن هذا الفرض أيضاً ـ أعني أن تكون الإدراكات الكثيرة المتوالية المتعاقبة مشعورة بشعور دماغي على نعت الوحدة ـ نفسه فرض غير صحيح، فما شأن الدماغ والقوة التي فيه، والشعور الذي لها، والمعلوم الذي عندها، وهي جميعاً أمور مادية، ومن شأن المادة والمادي: الكثرة، والتغير، وقبول الانقسام، وليس في هذه الصورة العلمية شيء من هذه الأوصاف والنعوت، وليس غير المادة والمادي هناك شيء؟

ج. الرد الثالث: الاشتباه والغلط في الإدراك:

• وقولهم: أن الأمر يشتبه على الحس أو القوة المدركة، فيدرك الكثير المتجزي المتغير واحداً بسيطاً ثابتاً، غلط واضح، فإن الغلط والاشتباه من الأمور النسبية التي تحصل بالمقايسة والنسبة، لا من الأمور النفسية، مثال ذلك: أنا نشاهد الأجرام العظيمة السماوية صغيرة كالنقاط البيض، ونغلط في مشاهدتنا هذه، على ما تبينه البراهين العلمية، وكثير من مشاهدات حواسنا كذلك، إلا أن هذه الأغلاط إنما تحصل وتوجد إذا قايسنا ما عند الحس مما في الخارج من واقع هذه المشهودات، وأما ما عند الحس في نفسه، فهو أمر واقعي كنقطة بيضاء، لا معنى لكونه غلطاً ألبتة.

• والأمر فيما نحن فيه من هذا القبيل، فإن حواسنا وقوانا المدركة إذا وجدت الأمور الكثيرة المتغيرة المتجزية على صفة الوحدة والثبات والبساطة، كانت القوى المدركة غالطة في إدراكها مشتبهة في معلومها بالقياس إلى المعلوم الذي في الخارج، وأما هذه الصورة العلمية الموجودة عند القوة، فهي واحدة ثابتة بسيطة في نفسها ألبتة، ولا يمكن أن يقال للأمر الذي هذا شأنه: إنه مادي، لفقدانه أوصاف المادة العامة.

• فقد تحصل من جميع ما ذكرنا أن الحجة التي أوردها الماديون من طريق الحس والتجربة إنما تنتج عدم الوجدان، وقد وقعوا في المغالطة بأخذ عدم الوجود (وهو مدعاهم) مكان عدم الوجدان، وما صوّروه لتقرير الشهود النفساني المثبت لوجود أمر واحد بسيط ثابت، تصوير فاسد لا يوافق لا الأصول المادية المسلمة بالحس والتجربة، ولا واقع الأمر الذي هو عليه في نفسه.

٤. الرد على القول بأن النفس مجموعة من أرواح متعددة:

أ. وأما ما افترضه الباحثون في علم النفس الجديد في أمر النفس: وهو أنه الحالة المتحدة الحاصلة من تفاعل الحالات الروحية، من الإدراك والإرادة والرضا والحب وغيرها، المنتجة لحالة متحدة مؤلفة، فلا كلام لنا فيه، فإن لكل باحث أن يفترض موضوعاً ويضعه موضوعاً لبحثه، وإنما الكلام فيه من حيث وجوده وعدمه في الخارج والواقع، مع قطع النظر عن فرض الفارض وعدمه، وهو البحث الفلسفي، كما هو ظاهر على الخبير بجهات البحث.

ب. وقال قوم آخرون من نفاة تجرد النفس من المليين: إن الذي يتحصل من الأمور المربوطة بحياة الإنسان كالتشريح والفيزيولوجي، أن هذه الخواص الروحية الحيوية تستند إلى جراثيم الحياة والسلوّلات التي هي الأصول في حياة الإنسان وسائر الحيوان، وتتعلق بها، فالروح خاصة وأثر مخصوص فيها، لكل واحد منها أرواح متعددة، فالذي يسميه الإنسان روحاً لنفسه ويحكي عنه بـ ﴿أَنَا﴾ مجموعة متكونة من أرواح غير محصورة على نعت الاتحاد والاجتماع، ومن المعلوم أن هذه الكيفيات الحيوية والخواص الروحية تبطل بموت الجراثيم والسلوّلات، وتفسد بفسادها، فلا معنى للروح الواحدة المجردة الباقية بعد فناء التركيب البدني، غاية الأمر أن الأصول المادية المكتشفة بالبحث العلمي لما لم تف بكشف رموز الحياة، كان لنا أن نقول: أن العلل الطبيعية لا تفي بإيجاد الروح، فهي معلولة لموجود آخر وراء الطبيعة، وأما الاستدلال على تجرد النفس من جهة العقل محضاً، فشيء لا يقبله ولا يصغي إليه العلوم اليوم، لعدم اعتمادها على غير الحس والتجربة، هذا.

ج. أقول: وأنت خبير بأن جميع ما أوردناه على حجة الماديين وارد على هذه الحجة المختلقة من غير فرق، ونزيدها أنها مخدوشة:

• أولاً: بأن عدم وفاء الأصول العلمية المكتشفة إلى اليوم ببيان حقيقة الروح والحياة لا ينتج عدم وفائها أبداً، ولا عدم انتهاء هذه الخواص إلى العلل المادية في نفس الأمر على جهل منا، فهل هذا إلا مغالطة وضع فيها العلم بالعدم مكان عدم العلم؟

• وثانياً: بأن استناد بعض حوادث العالم ـ وهي الحوادث المادية ـ إلى المادة، وبعضها الآخر ـ وهي الحوادث الحيوية ـ إلى أمر وراء المادة ـ وهو الصانع ـ قول بأصلين في الإيجاد، ولا يرتضيه المادي ولا الإلهي،

وجميع أدلة التوحيد يبطله.

٦. خاتمة:

وهنا إشكالات أخرى أوردوها على تجرد النفس، مذكورة في الكتب الفلسفية والكلامية، غير أن جميعها ناشئة عن عدم التأمل والإمعان فيما مر من البرهان، وعدم التثبت في تعقل الغرض منه، ولذلك أضربنا عن إيرادها والكلام عليها، فمن أراد الوقوف عليها، فعليه بالرجوع إلى مظانها، والله الهادي.

٦. معرفة النفس وعلاقتها بالدين والعرفان

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: ١٠٥] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [معرفة النفس: تاريخها، أنواعها، وعلاقتها بالدين والعرفان]، خلاصته «الميزان: ٦/ ١٧٨»:

أ. الإنسان يشاهد دائماً أمراً يعبر عنه بـ ﴿أَنَا﴾ و﴿نَفْسِي﴾، وهذه المشاهدة غير خاطئة، لكنه قد يخطئ في تفسير هويتها.

ب. الأقوال القديمة في النفس (كالروح، والدم، والنطفة) محاولات لتفسير هذه المشاهدة، لكنها قاصرة.

ج. النفس أمر مغاير للمادة، وتظهر آثارها عند انصراف الإنسان عن المشاغل الخارجية (كالخوف، والحب، والرياضات النفسانية)

د. الرياضات النفسانية والزهد كانت سنناً دائرة في جميع الأمم والأديان، من البرهمانية والبوذية إلى اليهودية والنصرانية والإسلام.

هـ. الدين والعرفان ليسا شيئاً واحداً، فالدين يدعو إلى عبادة الله، والعرفان وسيلة لتحقيق السعادة، لكن الدين يستلزم العرفان استلزاماً طريقياً لا غائياً.

و. أصل الأديان كلها يعود إلى دين الفطرة (التوحيد)، والاختلافات طارئة، وكل الأديان تشتمل على روح التوحيد.

ز. المشتغلون بعرفان النفس نوعان: طائفة تسعى للآثار الغريبة (كالسحر والطلسمات)، وطائفة

تسعى لمعرفة الذات (كالمتصوفة)

ح. أهل العرفان الحقيقي نوعان: من يقصد النفس لذاتها (وهذا ناقص)، ومن يقصدها كطريق إلى معرفة الله (وهذا هو المقبول)

ط. عرفان النفس لا يحصل تماماً إلا بالسلوك العملي، لا بالنظري، وعلم النفس النظري لا يغني عن ذلك.

نصّ المبحث:

١. الشعور بالنفس: مشاهدة دائمة وتفسيرات مختلفة:

أ. لم يزل الإنسان فيما نعلم - حتى الإنسان الأولي - يقول في بعض قوله: ﴿أَنَا﴾ و﴿نَفْسِي﴾، يحكي به عن حقيقة من الحقائق الكونية، وهو لا محالة يدري ما يقول ويعلم ما يريد، غير أن انصراف همه إلى تعبئة أركان الحياة البدنية، واشتغاله بالأعمال الجسمية لرفع الحوائج المادية، يصرفه عن التعمق في أمر هذه النفس المحكي عنها بقوله: ﴿أَنَا﴾ و﴿نَفْسِي﴾، وربما ألقى ذلك في وهمه أن ذلك هو البدن لا غير.

ب. وربما وجد الإنسان أن الفارق بين الحي والميت بحسب ظهور الحس هو النفس الذي يتنفس به الإنسان ما دام حياً، فإذا فقده أو سد عليه مجاريه، عاد ميتاً لا يشعر بشيء، وبطل وجوده وانعدمت شخصيته وإنيته، فأذعن أن النفس هو النفس (محركة) وهو الريح أو نوع خاص من الريح، فسماه لذلك روحاً، وقضى أن الإنسان هو المجموع من الروح والبدن.

ج. أو رأى أن الحس والحركة البدنيين كأنهما رهنا ما يحتبس في البدن من الدم الساري في أعضائه، أو الجاري في عروقه من شرايين وأوردة، وأن الحياة التي ترتحل الإنسانية بارتحالها متعلقة بهذا المائع الأحمر وجوداً وعدماً، فحكم بأن النفس هو الدم، فسمى النفس دماً، بل الدم نفساً سائلة أو غير سائلة.

د. وربما دعا الإنسان ما يشاهده من أمر النطفة، أن المني حينما يلتقمه الرحم ويطرؤه التطور الكوني طوراً بعد طور، هو الذي يصير إنساناً، أن يذهب إلى أن النفس الإنسانية هي الأجزاء الأصلية المجتمعة في النطفة، وهي باقية في البنية البدنية مدى الحياة، وربما ذهب الذاهب إلى أنها مصونة عن التغير والبطلان، وأن الإنسانية باقية ببقائها، لا تنالها يد الحدثان، ولا أنها تقبل البطلان والانعدام، مع أن النفس الإنسانية لو كانت هذه الأجزاء المنعوتة - سواء اشترطنا فيها الاجتماع على هيئة خاصة أو لم نشترط - استلزم ذلك

القول بمحالات كثيرة مذكورة في محله.

هـ. فهذه الأقاويل وأمثالها لا تنافي ما يناله الإنسان وهو إنسان من حقيقة قوله: ﴿أَنَا﴾ و﴿نَفْسِي﴾، ولا يخطئ فيه البتة، إذ ليس من البعيد أن نكون ندرك حقيقة من الحقائق الكونية إجمالاً إدراكاً غير خاطئ، ثم نأخذ في البحث عن هويته وواقع أمره تفصيلاً، فنخطئ فيه عند ذاك، فهناك موضوعات علمية كثيرة، كالمحسوسات الظاهرية أو الباطنية، نشاهدها مشاهدة عيان ـ على الرغم من السوفسطائيين والشكاكين ـ ثم العلماء لا يزالون يختلفون في أمرها خلفاً عن سلف.

و. وكذلك العامة من غير أهل البحث يشاهدون من أنفسهم ما يشاهده الخاصة من غير فرق البتة، وهم على جهل من أمر تفصيله، عاجزون عن تفسير خصوصيات وجوده.

ز. وبالجملة، مما لا ريب فيه أن الإنسان في جميع أحيان وجوده يشاهد أمراً غير خارج منه، يعبر عنه بـ ﴿أَنَا﴾ و﴿نَفْسِي﴾، وإذا لطف نظره وتعمق خائضاً فيما يجده في مشاهدته هذه، وجده شيئاً على خلاف ما يجده من الأمور الجسمانية القابلة للتغير والانقسام والاقتران بالمكان والزمان، ووجده غير هذا البدن المادي المحكوم بأحكام المادة بأعضائه وأجزائه، فإنه ربما نسي أي عضو من أعضائه، أو غفل عن جميع بدنه، وهو لا ينسى نفسه ولا يغفل عنها، دع عنك ما ربما تقوله: (نسيت نفسي، غفلت عن نفسي، ذهلت عن نفسي)، فهذه مجازات عن عنايات نفسانية مختلفة، ألا ترى أنك تسند النسيان والغفلة والذهول حينئذ إلى نفسك، وتحكم بأن نفسك الشاعرة شعرت بأمر وغفلت عن أمر تسميه نفسك كالبدن ونحوه؟

ح. ودع عنك ما ربما يتوهم أن المغمى عليه يغفل عن ذاته ونفسه، فإن الذي يجده هذا الإنسان بعد انقضاء حال الإغماء أنه لا يذكر شعوره بنفسه حالة الإغماء، لا أنه يذكر أنه كان غير شاعر بها، وبين المعنيين فرق، وربما يذكر بعض المغمى عليهم من حالة إغمائه شيئاً يشبه الرؤيا التي نذكرها من حال المنام.

ط. وكيف كان، لا ينبغي الارتياب في أن الإنسان بما أنه إنسان لا يخلو عن هذا الشعور النفسي الذي يمثل له حقيقة نفسه التي يعبر عنها بـ ﴿أَنَا﴾، ولو أنه استأنس قليل استيناس بما يشاهده من نفسه على انصراف من التقسم إلى مشاغله البدنية وأمانيه المادية، قضى بما تقدم أن نفسه أمر مغاير لسنخ المادة والماديات، لما يشاهد من مغايرة خواص نفسه وآثارها لخواص الأمور المادية وآثارها.

ي. غير أن الاشتغال بالمشاغل اليومية وصرف الهم إلى أماني الحياة المادية ورفع الحوائج البدنية

يدعوه إلى إهمال الأمر والإذعان بشيء من تلك الآراء الساذجة الأبجدية والوقف على إجمال المشاهدة.

٢. العوامل الداعية إلى الانصراف إلى النفس:

أ. الفرد العادي من الإنسان وإن كان شغله هم الغذاء والمسكن والملبس والمنكح عن الغور في حقيقة نفسه والبحث في زوايا ذاته، لكن الحوادث المختلفة الهاجمة عليه في خلال أيام حياته ربما لم تخل من عوامل توجهه إلى الانصراف عن غيره والخلوة بنفسه، كالخوف الشديد الذي تنزعج به النفس عن كل شيء وترجع إلى نفسها، كالآخذة الممسكة عليها حذراً من الفناء والزوال، وكالسرور والترح الموجب لانجذاب النفس إلى ما تستلذ به، وكالغرام الشديد المنجر إلى الوله بالمحبوب المطلوب بحيث لا هم إلا همه، وكالاضطرار الشديد الذي ينقطع به الإنسان عن كل شيء إلى نفسه، إلى غير ذلك من العوامل الاتفاقية.

ب. هذه العوامل المختلفة والأسباب المتنوعة ربما أدى الإنسان واحداً منها أو أزيد من واحد إلى أن يتمثل عنده بعض ما لا يكاد تناله الحواس الظاهرة أو الفكرة الخالية، كالواقع في مكان مظلم موحش أدهشه الخوف على نفسه، فإنه يبصر أشياء مخوفة، أو يسمع أصواتاً هائلة تهدده في نفسه، وهو الذي ربما يسمونه (غولاً) أو (هاتفاً) أو (جناً) ونحو ذلك.

ج. وربما أحاط به الحب الشديد أو الحسرة والأسف الشديدان، فحال بينه وبين حواسه الظاهرية، وركز شعوره فيما يحبه أو يأسف عليه، فرأى في حال المنام أو في حال من اليقظة يشبه حالة المنام، أموراً مختلفة من الوقائع الماضية أو الحوادث المستقبلة أو خبايا وخفايا تخفى على حواس غيره.

د. وربما كانت الإرادة إذا شفعت باليقين والإيمان الشديد والإذعان الجازم تفعل أفعالاً لا يقدر عليها الإنسان المتعارف، ولا أن الأسباب العادية يسعها أن تهدي إلى ذلك.

هـ. فهذه حوادث جزئية نادرة ـ بالنسبة إلى عامة الحوادث العادية ـ تحدث عن حدوث عوامل مختلفة مرت الإشارة إليها، أما أصل وقوعها فمما ليس كثير حاجة إلى تجشم الاستدلال عليه، فكل منا لا يخلو من أن يذكر من نفسه أو من غيره ما يشهد به، وأما أن السبب الحقيقي العامل فيها ما هي؟ فليس هاهنا محل الاشتغال به.

و. والذي يهمنا التنبه عليه: هو أن هذه الأمور جميعاً تتوقف في وقوعها على نوع من انصراف

النفس عن الاشتغال بالأمور الخارجة عنها ـ وخاصة اللذائذ الجسمانية ـ وانعطافها إلى نفسها، ولذا كان الأساس في جميع الرياضات النفسانية ـ على تنوعها وتشتتها الخارج عن الإحصاء ـ هو مخالفة النفس في الجملة، وليس إلا لأن انكباب النفس على مطاوعة هواها يصرفها عن الاشتغال بنفسها، ويهديها إلى مشتهياتها الخارجة، فيوزعها عليها ويقسم شعورها بينها، فتأخذ بها وتترك نفسها.

٣. استمرار الرياضات النفسانية في التاريخ:

أ. لا ينبغي لنا أن نشك في أن العوامل الداعية إلى هذه الآثار النفسانية، كما تتم لبعض الأفراد موقتاً وفي أحايين يسيرة، ربما تتم لبعض آخر ثابتة مستمرة، أو تمكث مكثاً معتداً به، فكثيراً ما نجد أشخاصاً متزهدين عن الدنيا ولذائذها المادية ومشتهياتها الفانية، لا هم لهم إلا ترويض النفس والاشتغال بسلوك طريق الباطن.

ب. ولا ينبغي لنا أن نشك في أن هذه المشغلة النفسانية ليست سنة مبتدعة في زماننا هذا، فالنقل والاعتبار يدلان على أنها كانت من السنن الدائرة بين الناس، كلما رجعنا القهقرى، فهي من السنن اللازمة للإنسانية إلى أقدم عهودها التي نزلت في هذه الأرض على ما نحسب.

٤. معرفة النفس في الأمم والأديان:

البحث عن حال الأمم والتأمل في سننهم وسيرهم وتحليل عقائدهم وأعمالهم يفيد أن الاشتغال بمعرفة النفس على طرقها المختلفة للحصول على عجائب آثارها، كان دائماً بينهم، بل مهمة نفيسة تبذل دونها أنفس الأوقات وأغلى الأثمان منذ أقدم الأعصار، ومن الدليل عليه: أن الأقوام الهمجية الساكنة في أطراف المعمورة، كإفريقية وغيرها، يوجد بينهم حتى اليوم بقايا من أساطير السحر والكهانة والإذعان بحقيقتها وإصابتها، والاعتبار الدقيق فيما نقل إلينا من المذاهب والأديان القديمة، كالبرهمانية والبوذية والصائبة والمانوية والمجوسية واليهودية والنصرانية والإسلام، كل ذلك يعطي أن مهمة معرفة النفس والحصول على آثارها تسربت عميقاً فيها، وإن كانت مختلفة في وصفها وتلقينها وتقويمها.

أ. البرهمانية:

• فالبرهمانية ـ وهي مذهب هند القديم ـ وإن كانت تخالف الأديان الكتابية في التوحيد وأمر النبوة، غير أنها تدعو إلى تزكية النفس وتطهير السر، وخاصة للبراهمة أنفسهم.

• نقل عن البيروني في كتاب (ما للهند من مقولة) قال: عمر البرهمن بعد مضي سبع سنين منه منقسم لأربعة أقسام:

• فأول القسم الأول هي السنة الثامنة، يجتمع إليه البراهمة لتنبيهه وتعريفه الواجبات عليه، وتوصيته بالتزامها واعتناقها ما دام حياً، قال: وقد دخل في القسم الأول إلى السنة الخامسة والعشرين من سنه إلى السنة الثامنة والأربعين، فيجب عليه فيها أن يتزهد ويجعل الأرض وطاءه، ويقبل على تعلم (بيذ) وتفسيره (علم الكلام والشريعة) من أستاذ يخدمه آناء ليله ونهاره، ويغتسل كل يوم ثلاث مرات، ويقدم قربان النار في طرفي النهار، ويسجد لأستاذه بعد القربان، ويصوم يوماً ويفطر يوماً مع الامتناع عن اللحم أصلاً، ويكون مقامه في دار الأستاذ، ويخرج منها للسؤال والكدية من خمسة بيوت فقط كل يوم مرة عند الظهيرة أو المساء، فما وجد من صدقة وضعه بين يدي أستاذه ليتخير منه ما يريد، ثم يأذن له في الباقي فيتقوت بما فضل منه، ويحمل إلى النار حطبها، فالنار عندهم معظمة والأنوار مقتربة.

• وكذلك عند سائر الأمم، فقد كانوا يرون تقبل القربان بنزول النار عليها، ولم يثنهم عنها عبادة أصنام أو كواكب أو بقر أو حمير أو صور.

• قال: وأما القسم الثاني فهو من السنة الخامسة والعشرين إلى الخمسين أو إلى السبعين، وفيه يأذن له الأستاذ في التأهل فيتزوج ويقصد النسل، وذكر كيفية معاشرته أهله والناس وارتزاقه وسيرته.

• ثم قال: وأما القسم الثالث فهو من الخمسين إلى الخامسة والسبعين أو إلى التسعين، وفي هذا القسم يتزهد ويخرج من زخارف الحياة ويسلم زوجه إلى أولاده إن لم تصحبه إلى الصحاري، ويستمر خارج العمران على سيرته في القسم الأول، ولا يستكن تحت سقف، ولا يلبس إلا ما يواري سوأته من لحاء الشجر، ولا ينام إلا على الأرض بغير وطاء، ولا يتغذى إلا بالثمار والنبات وأصوله، ويطول الشعر ولا يدهن.

• قال: وأما القسم الرابع فهو إلى آخر العمر، يلبس فيه لباساً أحمر، ويأخذ بيده قضيباً، ويقبل على الفكر وتجريد القلب من الصداقات والعداوات، ويرفض الشهوة والحرص والغضب، ولا يصاحب أحداً البتة.

• فإن قصد موضعاً ذا فضل طلباً للثواب، لم يقم في طريقه في قرية أكثر من يوم، وفي بلد أكثر من

خمسة أيام، وإن دفع له أحد شيئاً لم يترك منه للغد بقية، وليس له إلا الدءوب على شرائط الطريق المؤدي إلى الخلاص والوصول إلى المقام الذي لا رجوع فيه إلى الدنيا، ثم ذكر الأحكام العامة التي يجب على البرهمن العمل بها في جميع عمره، انتهى موضع الحاجة من كلامه.

• وأما سائر الفرق المذهبية من الهنود، كالجوكية أصحاب الأنفاس والأوهام، وكأصحاب الروحانيات وأصحاب الحكمة وغيرهم، فلكل طائفة منهم رياضات شاقة عملية، لا تخلو عن العزلة وتحريم اللذائذ الشهوانية على النفس.

ب. البوذية: فبناء مذهبهم على تهذيب النفس ومخالفة هواها وتحريم لذائذها عليها للحصول على حقيقة المعرفة، وقد كان هذا هو الطريقة التي سلكها بوذا نفسه في حياته، فالمنقول أنه كان من أبناء الملوك أو الرؤساء، فرفض زخارف الحياة، وهجر أريكة العرش إلى غابة موحشة لزمها في ريعان شبابه، واعتزل الناس، وترك التمتع بمزايا الحياة، وأقبل على رياضة نفسه والتفكر في أسرار الخلقة حتى قذفت المعرفة في قلبه، وسنه إذ ذاك ستة وثلاثون، وعند ذاك خرج إلى الناس فدعاهم إلى ترويض النفس وتحصيل المعرفة، ولم يزل على ذلك قريباً من أربع وأربعين سنة على ما في التواريخ.

ج. الصابئون:

• وأما الصابئون ـ ونعني بهم أصحاب الروحانيات وأصنامها ـ فهم وإن أنكروا أمر النبوة، غير أن لهم في طريق الوصول إلى كمال المعرفة النفسانية طرقاً لا تختلف كثيراً عن طرق البراهمة والبوذيين، قالوا ـ على ما في الملل والنحل ـ: (إن الواجب علينا أن نطهر نفوسنا عن دنس الشهوات الطبيعية، ونهذب أخلاقنا عن علائق القوى الشهوانية والغضبية، حتى يحصل مناسبة ما بيننا وبين الروحانيات، فنسأل حاجاتنا منهم، ونعرض أحوالنا عليهم، ونصبو في جميع أمورنا إليهم، فيشفعون لنا إلى خالقنا وخالقهم ورازقنا ورازقهم، وهذا التطهير ليس يحصل إلا باكتسابنا ورياضتنا وفطامنا أنفسنا عن دنيئات الشهوات، استمداداً من جهة الروحانيات، والاستمداد هو التضرع والابتهال بالدعوات، وإقامة الصلوات، وبذل الزكوات، والصيام عن المطعومات والمشروبات، وتقريب القرابين والذبائح، وتبخير البخورات، وتعزيم العزائم، فيحصل لنفوسنا استعداد واستمداد من غير واسطة)

• وهؤلاء وإن اختلفوا فيما بين أنفسهم بعض الاختلاف في العقائد العامة الراجعة إلى الخلق

والإيجاد، لكنهم متفقو الرأي في وجوب ترويض النفس للحصول على كمال المعرفة وسعادة النشأة.

د. المانوية: وأما المانوية من الثنوية، فاستقرار مذهبهم على كون النفس من عالم النور العلوي، وهبوطها إلى هذه الشبكات المادية المظلمة المسماة بالأبدان، وأن سعادتها وكمالها في التخلص من دار الظلمة إلى ساحة النور، إما اختياراً بالترويض النفساني، وإما اضطراراً بالموت الطبيعي، معروف.

هـ. أهل الكتاب:

• وأما أهل الكتاب ـ ونعني بهم اليهود والنصارى والمجوس ـ فكتبهم المقدسة، وهي العهد العتيق والعهد الجديد وأوستا، مشحونة بالدعوة إلى إصلاح النفس وتهذيبها ومخالفة هواها.

• ولا تزال كتب العهدين تذكر الزهد في الدنيا والاشتغال بتطهير السر، ولا يزال يتربى بينهم جم غفير من الزهاد وتاركي الدنيا جيلاً بعد جيل، وخاصة النصارى فإن من سننهم المتبعة الرهبانية.

• وقد ذكر أمر رهبانيتهم في القرآن الشريف، قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [المائدة: ٨٢]، وقال تعالى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا﴾ [الحديد: ٢٧]، كما ذكر المتعبدون من اليهود في قوله: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَٰئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ [آل عمران: ١١٣ ـ ١١٤]

و. أصحاب الارتياضات الأخرى: وأما الفرق المختلفة من أصحاب الارتياضات والأعمال النفسية، كأصحاب السحر والسيمياء، وأصحاب الطلسمات وتسخير الأرواح والجن وروحانيات الحروف والكواكب وغيرها، وأصحاب الإحضار وتسخير النفوس، فلكل منهم ارتياضات نفسية خاصة تنتج نوعاً من السلطة على أمر النفس.

ز. وجملة الأمر على ما يتحصل من جميع ما مر: أن الوجهة الأخيرة لجميع أرباب الأديان والمذاهب والأعمال هو تهذيب النفس بترك هواها، والاشتغال بتطهيرها من شوب الأخلاق والأحوال غير المناسبة للمطلوب.

٥. الدين والعرفان: بين الاتصال والافتراق:

أ. لعلك ترجع وتقول: إن الذي ثبت من سنن أرباب المذاهب والطرق وسيرهم هو الزهد في

الدنيا، وهو غير مسألة معرفة النفس أو الاشتغال بأمر النفس بالمعنى الذي تقدم البحث عنه.

ب. وبلفظ أوضح: الذي يندب إليه الأديان والمذاهب التي تدعو إلى العبودية، بنحو أن يتزهد الإنسان نوع تزهد في الدنيا بإتيان الأعمال الصالحة وترك الهوى والآثام ورذائل الأخلاق، ليتهيأ بذلك لأحسن الجزاء إما في الآخرة كما يصرح به الأديان النبوية كاليهودية والنصرانية والإسلام، أو في الدنيا كما استقر عليه دين الوثنية ومذهب التناسخ وغيرهما.

ج. فالمتعبد على حسب الدستور الديني يأتي بما ندب إليه من نوع التزهد، من غير أن يخطر بباله أن هناك نفساً مجردة، وأن لها نوعاً من المعرفة فيه سعادتها وكمال وجودها.

د. وكذلك الواحد من أصحاب الرياضات على اختلاف طرقها وسننها، إنما يرتاض بما يرتاض من مشاق الأعمال، ولا هم له في ذلك إلا حيازة المقام الموعود فيها والتسلط على نتيجة العمل، كنفوذ الإرادة مثلاً، وهو في غفلة من أمر النفس المذكورة من حين يأخذ في عمله إلى حين يختمه.

هـ. على أن في هؤلاء من لا يرى في النفس إلا أنها أمر مادي طبيعي كالدم أو الروح البخاري أو الأجزاء الأصلية، ومن يرى أن النفس جسم لطيف مشاكل للبدن العنصري حال فيه، وهو الحامل للحياة، فكيف يسوغ القول بكون الجميع يرومون بذلك أمر معرفة النفس؟

و. لكنه ينبغي لك أن تتذكر ما تقدم ذكره: أن الإنسان في جميع هذه المواقف التي يأتي فيها بأعمال تصرف النفس عن الاشتغال بالأمور الخارجية والتمتعات المتفننة المادية إلى نفسها، للحصول على خواص وآثار لا توصل إليها الأسباب المادية والعوامل الطبيعية العادية، لا يريد إلا الانفصال عن العلل والأسباب الخارجية، والاستقلال بنفسه للحصول على نتائج خاصة لا سبيل للعوامل المادية العادية إليها.

ز. فالمتدين المتزهد في دينه يرى أن من الواجب الإنساني أن يختار لنفسه سعادته الحقيقية ـ وهي الحياة الطيبة الأخروية عند المنتحلين بالمعاد، والحياة السعيدة الدنيوية التي تجمع له الخير وتدفع عنه الشر عند المنكرين له كالوثنية وأصحاب التناسخ ـ ثم يرى أن الاسترسال في التمتعات الحيوانية لا تحوز له سعادته، ولا تسلك به إلى غرضه، فلا محيص له عن رفض الهوى وترك الانطلاق إلى كل ما تتهوسه نفسه بأسبابها العادية في الجملة، والانجذاب إلى سبب أو أسباب فوق الأسباب المادية العادية بالتقرب إليه والاتصال به، وأن هذا التقرب والاتصال إنما يتأتى بالخضوع له والتسليم لأمره، وذلك أمر روحي نفساني

لا ينحفظ إلا بأعمال وتروك بدنية، وهذه هي العبادة الدينية من صلاة ونسك، أو ما يرجع إلى ذلك.

ح. فالأعمال والمجاهدات والارتياضات الدينية ترجع جميعاً إلى نوع من الاشتغال بأمر النفس، والإنسان يرى بالفطرة أنه لا يأخذ شيئاً ولا يترك شيئاً إلا لنفع نفسه، وقد تقدم أن الإنسان لا يخلو، ولا لحظة من لحظات وجوده من مشاهدة نفسه وحضور ذاته، وأنه لا يخطئ في شعوره هذا البتة، وإن أخطأ فإنما يخطئ في تفسيره بحسب الرأي النظري والبحث الفكري، فظهر بهذا البيان أن الأديان والمذاهب على اختلاف سننها وطرقها لا تروم إلا الاشتغال بأمر النفس في الجملة، سواء علم بذلك المتحلون بها أم لم يعلموا.

ط. وكذلك الواحد من أصحاب الرياضات والمجاهدات، وإن لم يكن منتحلاً بدين ولا مؤمناً بأمر حقيقة النفس، لا يقصد بنوع رياضته التي يرتاض بها إلا الحصول على نتيجتها الموعودة له، وليست النتيجة الموعودة مرتبطة بالأعمال والتروك التي يأتي بها ارتباطاً طبيعياً نظير الارتباط الواقع بين الأسباب الطبيعية ومسبباتها، بل هو ارتباط إرادي غير مادي، متعلق بشعور المرتاض وإرادته المحفوظين بنوع العمل الذي يأتي به، دائر بين نفس المرتاض وبين النتيجة الموعودة، فحقيقة الرياضة المذكورة هي تأييد النفس وتكميلها في شعورها وإرادتها للنتيجة المطلوبة، وإن شئت قلت: أثر الرياضة أن تحصل للنفس حالة العلم بأن المطلوب مقدور لها، فإذا صحت الرياضة وتمت، صارت بحيث لو أرادت المطلوب مطلقاً، أو أرادته على شرائط خاصة كإحضار الروح للصبي غير المراهق في المرآة، حصل المطلوب.

ي. وإلى هذا الباب يرجع معنى ما روي: (أنه ذكر عند النبي ﷺ أن بعض أصحاب عيسى عليه السلام كان يمشي على الماء، فقال ﷺ: لو كان يقينه أشد من ذلك لمشى على الهواء)

ك. فالحديث ـ كما ترى ـ يومئ إلى أن الأمر يدور مدار اليقين بالله سبحانه، وإمحاء الأسباب الكونية عن الاستقلال في التأثير، فإلى أي مبلغ بلغ ركون الإنسان إلى القدرة المطلقة الإلهية، انقادت له الأشياء على قدره، فافهم ذلك.

ل. ومن أجمع القول في هذا الشأن قول الصادق عليه السلام: (ما ضعف بدن عما قويت عليه النية)، وقال ﷺ في الحديث المتواتر: (إنما الأعمال بالنيات)

م. فقد تبين أن الآثار الدينية للأعمال والعبادات، وكذلك آثار الرياضات والمجاهدات، إنما تستقر

الرابطة بينها وبين النفس الإنسانية بشؤونها الباطنية، فالاشتغال بشيء منها اشتغال بأمر النفس.

ن. ومن زعم أن رابطة السببية والمسببية إنما هي بين أجساد هذه الأعمال وبين الغايات الأخروية مثلاً من روح وريحان وجنة نعيم، أو بينها وبين الغايات الدنيوية الغريبة التي لا تعمل الأسباب الطبيعية فيها، كالتصرف في إدراكات النفوس وأنواع إرادتها والتحريكات من غير محرك، والاطلاع على الضمائر والحوادث المستقبلة، والاتصال بالروحانيات والأرواح ونحو ذلك، أو زعم أن العمل يستتبع الأثر من غير رابطة حقيقية أو بمجرد إرادة إلهية من غير مخصص، فقد غر نفسه.

٦. الفرق بين الدين والعرفان:

أ. إياك أن يشتبه عليك الأمر، فتستنتج من الأبحاث السابقة أن الدين هو العرفان والتصوف ـ أعني معرفة النفس ـ كما توهمه بعض الباحثين من الماديين، فقسم المسلك الحيوي الدائر بين الناس إلى قسمين: المادية والعرفان وهو الدين.

ب. وذلك أن الذي يعقد عليه الدين: أن للإنسان سعادة حقيقية لا ينالها إلا بالخضوع لما فوق الطبيعة، ورفض الاقتصار على التمتعات المادية، وقد أنتجت الأبحاث السابقة: أن الأديان أياً ما كانت من حق أو باطل، تستعمل في تربية الناس وسوقهم إلى السعادة التي تعدهم إياها وتدعوهم إليها، إصلاح النفس وتهذيبها إصلاحاً وتهذيباً يناسب المطلوب، وأين هذا من كون عرفان النفس هو الدين؟

ج. فالدين يدعو إلى عبادة الإله سبحانه من غير واسطة أو بواسطة الشفعاء والشركاء، لأن فيها السعادة الإنسانية والحياة الطيبة التي لا بغية للإنسان دونها، ولا ينالها الإنسان ولن ينالها إلا بنفس طاهرة مطهرة من ألواث التعلق بالماديات والتمتعات المرسلة الحيوانية، فمست الحاجة إلى أن يدرج في أجزاء دعوته إصلاح النفس وتطهيرها، ليستعد المنتحل به المتربي في حجره للتلبس بالخير والسعادة، ولا يكون كمن يتناول الشيء بإحدى يديه ويدفعه بالأخرى، فالدين أمر، وعرفان النفس أمر آخر وراءه، وإن استلزم الدين العرفان نوعاً من الاستلزام.

د. وبنظير البيان يتبين أن طرق الرياضة والمجاهدة المسلوكة لمقاصد متنوعة غريبة عن العادة أيضاً، غير عرفان النفس، وإن ارتبط البعض بالبعض نحواً من الارتباط.

هـ. نعم، لنا أن نقضي بأمر، وهو أن عرفان النفس بأي طريق من الطرق فرض السلوك إليه، إنما

هو أمر مأخوذ من الدين، كما أن البحث البالغ الحر يعطي أن الأديان على اختلافها وتشتتها إنما انشعبت هذه الانشعابات من دين واحد عريق تدعو إليه الفطرة الإنسانية، وهو دين التوحيد.

و. فإنا إذا راجعنا فطرتنا الساذجة بالإغماض عن التعصبات الطارئة علينا بالوراثة من أسلافنا، أو بالسراية من أمثالنا، لم نرتب في أن العالم على وحدته في كثرته، وارتباط أجزائه في عين تشتتها، ينتهي إلى سبب واحد فوق الأسباب، وهو الحق الذي يجب الخضوع لجانبه، وترتيب السلوك الحيوي على حسب تدبيره وتربيته، وهو الدين المبني على التوحيد.

ز. والتأمل العميق في جميع الأديان والنحل يعطي أنها مشتملة نوع اشتمال على هذا الروح الحي، حتى الوثنية والثنوية، وإنما وقع الاختلاف في تطبيق السنة الدينية على هذا الأصل، والإصابة والإخطاء فيه، فمن قائل مثلاً: أنه أقرب إلينا من حبل الوريد، وهو معنا أينما كنا، ليس لنا من دونه من ولي ولا شفيع، فمن الواجب عبادته وحده من غير إشراك، ومن قائل: إن تسفل الإنسان الأرضي وخسة جوهره لا يدع له مخلصاً إلى الاتصال بذاك الجناب، وأين التراب ورب الأرباب؟ فمن الواجب أن نتقرب إلى بعض عباده المكرمين المتجردين عن جلباب المادة، الطاهرين المطهرين من ألواث الطبيعة، وهم روحانيات الكواكب، أو أرباب الأنواع، أو المقربون من الإنسان، و﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَىٰ﴾ [الزمر: ٣]

ح. وإذ كانوا غائبين عن حواسنا، متعالين عن جهاتنا، كان من الواجب أن نجسدهم بالأنصاب والأصنام، حتى يتم بذلك أمر التقرب العبادي، وعلى هذا القياس في سائر الأديان والملل، فلا نجد في متونها إلا ما هو بحسب الحقيقة نحو توجيه لتوحيد الإله عز اسمه.

ط. ومن المعلوم أن السنن الدائرة بين الناس، وإن انشعبت أي انشعاب فرض واختلفت أي اختلاف شديد، فإنها تميل إلى التوحد إذا رجعنا إلى سابق عهودها القهقرى، وتنتهي بالأخرة إلى دين الفطرة الساذجة الإنسانية، وهو التوحيد، فدين التوحيد أبو الأديان، وهي أبناء له صالحة أو طالحة.

ي. ثم إن الدين الفطري إنما يعتبر أمر عرفان النفس ليتوصل به إلى السعادة الإنسانية التي يدعو إليها، وهي معرفة الإله التي هي المطلوب الأخير عنده، وبعبارة أخرى: الدين إنما يدعو إلى عرفان النفس دعوة طريقية لا غائية، فإن الذوق الديني لا يرتضي الاشتغال بأمر إلا في سبيل العبودية، وإن الدين عند الله الإسلام، ولا يرضى لعباده الكفر، فكيف يرضى بعرفان النفس إذا استقل بالمطلوبية؟

ك. ومن هنا يظهر أن العرفان ينتهي إلى أصل الدين الفطري، إذ ليس هو بنفسه أمراً مستقلاً يدعو إليه الفطرة الإنسانية، حتى ينتهي فروعه وأغصانه إلى أصل واحد هو العرفان الفطري.

ل. ويمكن أن يستأنس في ذلك بأمر آخر: وهو أن الإنسانية وإن اندفعت بالفطرة إلى الاجتماع والمدنية لإسعاد الحياة، وأثبت النقل والبحث أن رجالاً أو أقواماً اجتماعيين دعوا إلى طرائق قومية، أو وضعوا سنناً اجتماعية، وأجروها بين أممهم، كسنن القبائل والسنة الملوكية والديمقراطية ونحوها، ولم يثبت بنقل أو بحث أن يدعو إلى عرفان النفس وتهذيب أخلاقها أحد من غير أهل الدين في طول التاريخ البشري.

م. نعم، من الممكن أن يكون بعض أصحاب هذه الطرق غير الدينية، كأصحاب السحر والأرواح ونحوهما، إنما تنبه إلى هذا النوع من عرفان النفس من غير طريق الدين، لكن لا من جهة الفطرة - إذ الفطرة لا حكم لها في ذلك كما عرفت - بل من جهة مشاهدة بعض الآثار النفسانية الغريبة على سبيل الاتفاق، فتتوق نفسه إلى الظفر بمنزلة نفسانية يملك بها أعمالاً عجيبة وتصرفات في الكون نادرة تستغربها النفوس، فيدفعه هذا التوقان إلى البحث عنه والسلوك إليه، ثم السلوك بعد السلوك يمهد السبيل إلى المطلوب ويسهل الوعر منه.

٧. كرامات الصلحاء وآثار الرياضات: تفسيرها وحقيقتها:

أ. يحكى عن كثير من صلحائنا من أهل الدين أنهم نالوا في خلال مجاهداتهم الدينية كرامات خارقة للعادة وحوادث غريبة اختصوا بها من بين أمثالهم، كتمثل أمور لأبصارهم غائبة عن أبصار غيرهم، ومشاهدة أشخاص أو وقائع لا يشاهدها حواس من دونهم من الناس، واستجابة للدعوة، وشفاء المريض الذي لا مطمع لنجاح المداواة فيه، والنجاة من المخاطر والمهالك من غير طريق العادة، وقد يتفق نظائر ذلك لغير أهل الصلاح إذا كان ذا نية صادقة ونفس منقطعة، فهؤلاء يرون ما يرون وهم على غفلة من سببه القريب، وإنما يسندون ذلك إلى الله سبحانه من غير توسيط وسط، واستناد الأمور إليه تعالى وإن كان حقاً لا محيص عن الاعتراف به، لكن نفي الأسباب المتوسطة مما لا مطمع فيه.

ب. وربما أحضر الروحي روح أحد من الناس في مرآة أو ماء ونحوه بالتصرف في نفس صبي - على ما هو المتعارف - وهو كغيره يرى أن الصبي إنما يبصره بالبصر الحسي، وأن بين أبصار سائر الناظرين

وبين الروح المحضر حجاباً مضروباً، لو كشف عنه لكانوا مثل الصبي في الظفر بمشاهدته.

ج. وربما وجدوا الأرواح المحضرة أنها تكذب في أخبارها، فيكون عجباً، لأن عالم الأرواح عالم الطهارة والصفاء، لا سبيل للكذب والفرية والزور إليه.

د. وربما أحضروا روح إنسان حي، فيستنطقونه بأسراره وضمائره، وصاحب الروح في حالة اليقظة مشغول بأشغاله وحوائجه اليومية، لا خبر عنده من أن روحه محضر مستنطق يبث من القول ما لا يرضى هو ببثه.

هـ. وربما نوم الإنسان تنويماً مغناطيسياً، ثم لقن بعمل حتى ينعم بقبوله، فإذا أوقظ ومضى لشأنه، أتى بالعمل الذي لقنه على الشريطة التي أريد بها، وهو غافل عما لقنوه وعن إنعامه بقبوله.

و. وبعض الروحيين لما شاهدوا صوراً روحية تماثل الصور الإنسانية أو صور بعض الحيوان، ظنوا أن هذه الصور في عالم المادة وظرف الطبيعة المتغيرة، وخاصة بعض من لا يرى لغير الأمر المادي وجوداً، حتى حاول بعض هؤلاء أن يخترع أدوات صناعية يصطاد بها الأرواح، كل ذلك استناداً منهم إلى فرضية افترضوها في النفس: أنها مبدأ مادي، أو خاصة لمبدأ مادي يفعل بالشعور والإرادة، مع أنهم لم يحلوا مشكلة الحياة والشعور حتى اليوم.

ز. ونظير هذه الفرضية: فرضية من يرى أن الروح جسم لطيف مشاكل للبدن العنصري في هيئاته وأشكاله، لما وجدوا أن الإنسان يرى نفسه في المنام وهو على هيئته في اليقظة، وربما يمثل لأرباب المجاهدات صور أنفسهم قبالاً خارج أبدانهم، وهي مشاكلة للصورة البدنية مشاكلة تامة، فحكموا أن الروح جسم لطيف حال في البدن العنصري ما دام الإنسان حياً، فإذا فارق البدن كان هو الموت.

ح. وقد فاتهم أن هذه صورة إدراكية قائمة بشعور الإنسان، نظيرة صورته التي يدركها من بدنه، ونظيرة صور سائر الأشياء الخارجة المنفصلة عن بدنه، وربما تظهر هذه الصورة المنفصلة لبعض أرباب المجاهدة أكثر من واحدة، أو في هيئة غير هيئة نفسه، وربما يرى نفسه عين نفس غيره من أفراد الناس، فإذا لم يحكموا في هذه الصور المذكورة أنها هي صورة الروح، فجدير بهم أن لا يحكموا في الصورة الواحدة المشاكلة التي تتراءى لأرباب المجاهدات أنها صورة الروح.

ط. وحقيقة الأمر: أن هؤلاء نالوا شيئاً من معارف النفس، وفاتهم معرفة حقيقتها كما هي،

فأخطئوا في تفسير ما نالوه، وضلوا في توجيه أمره، والحق الذي يهدي إليه البرهان والتجربة: أن حقيقة النفس التي هي هذا الشعور المتعلق المحكي عنه بقولنا ﴿أَنَا﴾، أمر مغاير في جوهره لهذه الأمور المادية كما تقدم، وأن أقسام شعوره وأنواع إدراكاته من حس أو خيال أو تعقل، من جهة كونها مدركات، إنما هي متقررة في عالمه وظرفه، غير الخواص الطبيعية الحاصلة في أعضاء الحس والإدراك من البدن، فإنها أفعال وانفعالات مادية فاقدة في نفسها للحياة والشعور، فهذه الأمور المشهودة الخاصة بالصلحاء وأرباب المجاهدات والرياضات غير خارجة عن حيطة نفوسهم، وإنما الشأن في أن هذه المعلومات والمعارف كيف استقرت في النفس، وأين محلها منها؟ وأن للنفس سمة علية لجميع الحوادث والأمور المرتبطة بها ارتباطاً ما، فجميع هذه الأمور الغريبة المطاوعة لأهل الرياضة والمجاهدة إنما ترتضع من إرادتهم ومشيئتهم، والإرادة ناشئة من الشعور، فللشعور الإنساني دخل في جميع الحوادث المرتبطة به والأمور المماسة له.

٨. تقسيم المشتغلين بعرفان النفس:

أ. فمن الحري أن نقسم المشتغلين بعرفان النفس في الجملة إلى طائفتين:

- الطائفة الأولى: المشتغلون بالاشتغال بإحراز شيء من آثار النفس الغريبة الخارجة عن حومة المتعارف من الأسباب والمسببات المادية، كأصحاب السحر والطلسمات، وأصحاب تسخير روحانيات الكواكب والموكلين على الأمور والجن وأرواح الآدميين، وأصحاب الدعوات والعزائم ونحو ذلك.
- الطائفة الثانية: المشتغلون بمعرفة النفس بالانصراف عن الأمور الخارجة عنها والانجذاب نحوها، للغور فيها ومشاهدة جوهرها وشؤونها، كالمتصوفة على اختلاف طبقاتهم ومسالكهم.

أ. وليس التصوف مما أبدعه المسلمون من عند أنفسهم، لما أنه يوجد بين الأمم التي تتقدمهم في النشوء كالنصارى وغيرهم حتى الوثنية من البرهمانية والبوذية، ففيهم من يسلك الطريقة حتى اليوم، بل هي طريقة موروثة ورثوها من أسلافهم.

ب. لكن لا بمعنى الأخذ والتقليد العادي، كوراثة الناس ألوان المدنية بعضهم من بعض، وأمة منهم متأخرة من أمة منهم متقدمة، كما جرى على ذلك عدة من الباحثين في الأديان والمذاهب، وذلك لما عرفت في الفصول السابقة: أن دين الفطرة يهدي إلى الزهد، والزهد يرشد إلى عرفان النفس، فاستقرار الدين بين أمة وتمكنه من قلوبهم يعدهم ويهيؤهم لأن تنشأ بينهم طريقة عرفان النفس لا محالة، ويأخذ بها

بعض من تمت في حقه العوامل المقتضية لذلك، فمكث الحياة الدينية في أمة من الأمم برهة معتداً بها ينشئ بينهم هذه الطريقة لا محالة صحيحة أو فاسدة، وإن انقطعوا عن غيرهم من الأمم الدينية كل الانقطاع، وما هذا شأنه لا ينبغي أن يعد من السنن الموروثة التي يأخذها جيل عن جيل.

٩. تقسيم أهل العرفان الحقيقي:

ثم ينبغي أن نقسم أصحاب القسم الثاني من القسمين المتقدمين ـ وهم أهل العرفان حقيقة ـ إلى طائفتين:

أ. طائفة: منهم يسلكون الطريقة لنفسها، فيرزقون شيئاً من معارفها من غير أن يتم لهم تمام المعرفة لها، لأنهم لما كانوا لا يريدون غير النفس، فهم في غفلة عن أمر صانعها وهو الله عز اسمه، الذي هو السبب الحق الآخذ بناصية النفس في وجودها وآثار وجودها، وكيف يسع الإنسان تمام معرفة شيء مع الذهول عن معرفة أسباب وجوده، وخاصة السبب الذي هو سبب كل سبب؟ وهل هو إلا كمن يدعي معرفة السرير على جهل منه بالنجار وقدومه ومنشاره وغرضه في صنعه، إلى غير ذلك من علل وجود السرير؟ ومن الحري بهذا النوع من معرفة النفس أن يسمى (كهانة)، بما في ذيله من الحصول على شيء من علوم النفس وآثارها.

ب. طائفة: منهم يقصدون طريقة معرفة النفس لتكون ذريعة لهم إلى معرفة الرب تعالى، وطريقتهم هذه هي التي يرتضيها الدين في الجملة، وهي أن يشتغل الإنسان بمعرفة نفسه بما أنها آية من آيات ربه وأقرب آية، وتكون النفس طريقاً مسلوكاً، والله سبحانه هو الغاية التي يسلك إليها، ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ﴾ [النجم: ٤٢] وهؤلاء طوائف مختلفة، ذوو مذاهب متشتتة في الأمم والنحل، وليس لنا كثير خبرة بمذاهب غير المسلمين منهم وطرائقهم التي يسلكونها، وأما المسلمون، فطرقهم فيها كثيرة، ربما أنهيت بحسب الأصول إلى خمس وعشرين سلسلة، تنشعب من كل سلسلة منها سلاسل جزئية أخرى، وقد استندوا فيها ـ إلا في واحدة ـ إلى علي عليه أفضل السلام، وهناك رجال منهم لا ينتمون إلى واحدة من هذه السلاسل، ويسمون (الأويسية) نسبة إلى أويس القرني، وهناك آخرون منهم لا يتسمون باسم، ولا يتظاهرون بشعار، ولهم كتب ورسائل مسفورة، ترجموا فيها عن سلاسلهم وطرقهم، والنواميس والآداب التي لهم، وعن رجالهم، وضبطوا فيها المنقول من مكاشفاتهم، وأعربوا فيها عن حججهم ومقاصدهم

التي بنوها عليها، من أراد الوقوف عليها فليراجعها، وأما البحث عن تفصيل الطرق والمسالك وتصحيح الصحيح ونقد الفاسد، فله مقام آخر، وقد تقدم في الجزء الخامس من هذا الكتاب بحث لا يخلو عن نفع في هذا الباب.

١٠. خاتمة:

فهذه خلاصة ما أردنا إيراده من البحث المتعلق بمعنى معرفة النفس.

واعلم أن عرفان النفس بغية عملية، لا يحصل تمام المعرفة بها إلا من طريق السلوك العملي دون النظري، وأما علم النفس الذي دونه أرباب النظر من القدماء، فليس يغني من ذلك شيئاً، وكذلك فن النفس العملي الذي دونه المتأخرون حديثاً، فإنما هو شعبة من فن الأخلاق على ما دونه القدماء، والله الهادي.

٧. معنى حديث (من عرف نفسه فقد عرف ربه)

عند تفسير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: ١٠٥] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [تحقيق معنى حديث (من عرف نفسه فقد عرف ربه) وعلاقته بآية ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾]، خلاصته «الميزان: ٦/ ١٦٨»:

أ. بيان معنى حديث (من عرف نفسه فقد عرف ربه) وأنه ليس من تعليق المحال، بل هو إشارة إلى أن معرفة النفس طريق إلى معرفة الرب، بدليل الرواية الأخرى: (أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه)

ب. توضيح أن المعرفة النفسانية أنفع من المعرفة الآفاقية، لأنها لا تنفك عن إصلاح الأوصاف والأعمال، بخلاف المعرفة الآفاقية التي تنادي من مكان بعيد.

ج. إثبات أن النظر في آيات النفس يفضي إلى المعرفة الشهودية الحضورية، وهي أعلى من المعرفة الفكرية الحصولية التي يفيدها النظر في الآفاق.

د. بيان أن المعرفة الحقيقية هي معرفة الله بالله، وأن من يعرف الله بالحجاب أو الصورة أو المثال فهو مشرك.

هـ. تفسير قول الصادق عليه السلام: (تعرف نفسك به، ولا تعرف نفسك من نفسك)، وأن المراد

به أن النفس تعرف بالله لا بالله.

و. الرد على من زعم أن آية ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ تنسخ أو تخصص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبيان أن الآية لا تنافي وجوب الدعوة، بل تنهى عن الاشتغال بضلال الناس على حساب هدى النفس.

ز. عرض الروايات الواردة في تفسير الآية، وبيان أنها تدل على أن الآية متوجهة إلى النهي عن التعرض لإصلاح حال الناس أزيد من متعارف الدعوة، لا إلى الترخيص في ترك الفريضة.

نصّ المبحث:

١. حديث (من عرف نفسه فقد عرف ربه):

أ. في الغرر والدرر للآمدي عن علي عليه السلام قال: (من عرف نفسه عرف ربه)

• أقول: ورواه الفريقان عن النبي ﷺ أيضاً، وهو حديث مشهور، وقد ذكر بعض العلماء: أنه من تعليق المحال، ومفاده استحالة معرفة النفس لاستحالة الإحاطة العلمية بالله سبحانه، ورد أولاً بقوله ﷺ في رواية أخرى: (أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه)، وثانياً بأن الحديث في معنى عكس النقيض لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللهَّ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾ [الحشر: ١٩]

ب. وفيه عنه عليه السلام: (الكيس من عرف نفسه وأخلص أعماله)

• أقول: تقدم في البيان السابق معنى ارتباط الإخلاص وتفرعه على الاشتغال بمعرفة النفس.

ج. وفيه عنه عليه السلام: (المعرفة بالنفس أنفع المعرفتين)

• أقول: الظاهر أن المراد بالمعرفتين: المعرفة بالآيات الأنفسية، والمعرفة بالآيات الآفاقية، قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: ٥٣]، وقال تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢٠ ـ ٢١]

• وكون السير الأنفسي أنفع من السير الآفاقي، لعله لكون المعرفة النفسانية لا تنفك عادة من إصلاح أوصافها وأعمالها، بخلاف المعرفة الآفاقية، وذلك أن كون معرفة الآيات نافعة إنما هو لأن معرفة الآيات بما هي آيات موصلة إلى معرفة الله سبحانه وأسمائه وصفاته وأفعاله، ككونه تعالى حياً لا يعرضه

موت، وقادراً لا يشوبه عجز، وعالماً لا يخالطه جهل، وأنه تعالى هو الخالق لكل شيء، والمالك لكل شيء، والرب القائم على كل نفس بما كسبت، خلق الخلق لا لحاجة منه إليهم، بل لينعم عليهم بما استحقوه، ثم يجمعهم ليوم الجمع لا ريب فيه، ليجزي الذين أساءوا بما عملوا، ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى.

• وهذه وأمثالها معارف حقة، إذا تناولها الإنسان وأتقنها، مثلت له حقيقة حياته، وأنها حياة مؤبدة ذات سعادة دائمة أو شقوة لازمة، وليست بتلك المتهوسة المنقطعة اللاهية اللاغية، وهذا موقف علمي يهدي الإنسان إلى تكاليف ووظائف بالنسبة إلى ربه، وبالنسبة إلى أبناء نوعه في الحياة الدنيا والحياة الآخرة، وهي التي نسميها بالدين، فإن السنة التي يلتزمها الإنسان في حياته، ولا يخلو عنها حتى البدوي والهمجي، إنما يضعها ويلتزمها أو يأخذها ويلتزمها لنفسه من حيث إنه يقدر لنفسه نوعاً من الحياة أي نوع كان، ثم يعمل بما استحسنه من السنة لإسعاد تلك الحياة، وهذا من الوضوح بمكان.

• فالحياة التي يقدرها الإنسان لنفسه تمثل له الحوائج المناسبة لها، فيهتدي بها إلى الأعمال التي تضمن عادة رفع تلك الحوائج، فيطبق الإنسان عمله عليها، وهو السنة أو الدين.

• فتخلص مما ذكرنا: أن النظر في الآيات الأنفسية والآفاقية ومعرفة الله سبحانه بها يهدي الإنسان إلى التمسك بالدين الحق والشريعة الإلهية، من جهة تمثيل المعرفة المذكورة الحياة الإنسانية المؤبدة له عند ذلك، وتعلقها بالتوحيد والمعاد والنبوة.

• وهذه هداية إلى الإيمان والتقوى يشترك فيها الطريقان معاً، أعني طريقي النظر إلى الآفاق والأنفس، فهما نافعان جميعاً، غير أن النظر إلى آيات النفس أنفع، فإنه لا يخلو من العثور على ذات النفس وقواها وأدواتها الروحية والبدنية، وما يعرضها من الاعتدال في أمرها أو طغيانها أو خمودها، والملكات الفاضلة أو الرذيلة، والأحوال الحسنة أو السيئة التي تقارنها.

• واشتغال الإنسان بمعرفة هذه الأمور والإذعان بما يلزمها من أمن أو خطر، وسعادة أو شقاوة، لا ينفك من أن يعرفه الداء والدواء من موقف قريب، فيشتغل بإصلاح الفاسد منها، والالتزام بصحيحها، بخلاف النظر في الآيات الآفاقية، فإنه وإن دعا إلى إصلاح النفس وتطهيرها من سفاسف الأخلاق ورذائلها، وتحليتها بالفضائل الروحية، لكنه ينادي لذلك من مكان بعيد، وهو ظاهر.

٢. المعنى الأدق للرواية: المعرفة الحضورية والشهودية:

أ. وللرواية معنى آخر أدق، مستخرج من نتائج الأبحاث الحقيقية في علم النفس، وهو أن النظر في الآيات الآفاقية والمعرفة الحاصلة من ذلك، نظر فكري وعلم حصولي، بخلاف النظر في النفس وقواها وأطوار وجودها والمعرفة المتجلية منها، فإنه نظر شهودي وعلم حضوري، والتصديق الفكري يحتاج في تحققه إلى نظم الأقيسة واستعمال البرهان، وهو باق ما دام الإنسان متوجهاً إلى مقدماته، غير ذاهل عنها ولا مشتغل بغيرها، ولذلك يزول العلم بزوال الإشراف على دليله، وتكثر فيه الشبهات، ويثور فيه الاختلاف.

ب. وهذا بخلاف العلم النفساني بالنفس وقواها وأطوار وجودها، فإنه من العيان، فإذا اشتغل الإنسان بالنظر إلى آيات نفسه، وشاهد فقرها إلى ربها، وحاجتها في جميع أطوار وجودها، وجد أمراً عجباً؛ وجد نفسه متعلقة بالعظمة والكبرياء، متصلة في وجودها وحياتها وعلمها وقدرتها وسمعها وبصرها وإرادتها وحبها وسائر صفاتها وأفعالها بما لا يتناهى بهاء وسناء وجمالاً وجلالاً وكمالاً من الوجود والحياة والعلم والقدرة وغيرها من كل كمال.

ج. وشاهد ما تقدم بيانه: أن النفس الإنسانية لا شأن لها إلا في نفسها، ولا مخرج لها من نفسها، ولا شغل لها إلا السير الاضطراري في مسير نفسها، وأنها منقطعة عن كل شيء كانت تظن أنها مجتمعة معه مختلطة به، إلا ربها المحيط بباطنها وظاهرها، وكل شيء دونها، فوجدت أنها دائماً في خلإ مع ربها، وإن كانت في ملإ من الناس.

د. وعند ذلك تنصرف عن كل شيء وتتوجه إلى ربها، وتنسى كل شيء وتذكر ربها، فلا يحجبه عنها حجاب، ولا تستتر عنه بستر، وهو حق المعرفة الذي قدر للإنسان.

هـ. وهذه المعرفة الأحرى بها أن تسمى بمعرفة الله بالله، وأما المعرفة الفكرية التي يفيدها النظر في الآيات الآفاقية، سواء حصلت من قياس أو حدس أو غير ذلك، فإنما هي معرفة بصورة ذهنية عن صورة ذهنية، وجل الإله أن يحيط به ذهن، أو تساوي ذاته صورة مختلقة اختلقها خلق من خلقه، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠]

٣. معرفة الله بالله:

أ. وقد روي في الإرشاد والاحتجاج، على ما في البحار، عن الشعبي عن أمير المؤمنين عليه السلام

في كلام له: (إن الله أجل من أن يحتجب عن شيء أو يحتجب عنه شيء)، وفي التوحيد عن موسى بن جعفر عليه السلام في كلام له: (ليس بينه وبين خلقه حجاب غير خلقه، احتجب بغير حجاب محجوب، واستتر بغير ستر مستور، لا إله إلا هو الكبير المتعال)، وفي التوحيد مسنداً عن عبد الأعلى عن الصادق عليه السلام في حديث: (ومن زعم أنه يعرف الله بحجاب أو بصورة أو بمثال، فهو مشرك، لأن الحجاب والصورة والمثال غيره، وإنما هو واحد موحد، فكيف يوحد من زعم أنه يوحده بغيره؟ إنما عرف الله من عرفه بالله، فمن لم يعرفه به، فليس يعرفه، إنما يعرف غيره)، الحديث.

• والأخبار المأثورة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام في معنى ما قدمناه كثيرة جداً، لعل الله يوفقنا لإيرادها وشرحها في ما سيأتي إن شاء الله العزيز من تفسير سورة الأعراف.

• فقد تحصل أن النظر في آيات الأنفس أنفس وأغلى قيمة، وأنه هو المنتج لحقيقة المعرفة فحسب، وعلى هذا، فعده عليه السلام إياها أنفع المعرفتين لا معرفة متعينة، إنما هو لأن العامة من الناس قاصرون عن نيلها، وقد أطبق الكتاب والسنة وجرت السيرة الطاهرة النبوية وسيرة أهل بيته الطاهرين على قبول من آمن بالله عن نظر آفاقي، وهو النظر الشائع بين المؤمنين، فالطريقان نافعان جميعاً، لكن النفع في طريق النفس أتم وأغزر.

ب. وفي الدرر والغرر عن علي عليه السلام قال: (العارف من عرف نفسه فأعتقها ونزهها عن كل ما يبعدها)

• أقول: أي أعتقها عن إسارة الهوى ورقية الشهوات.

ج. وفيه عنه عليه السلام قال: (أعظم الجهل جهل الإنسان أمر نفسه)

د. وفيه عنه عليه السلام: (أعظم الحكمة معرفة الإنسان نفسه)

هـ. وفيه عنه عليه السلام: (أكثر الناس معرفة لنفسه أخوفهم لربه)

• أقول: وذلك لكونه أعلمهم بربه وأعرفهم به، وقد قال الله سبحانه: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٢٨]

و. وفيه عنه عليه السلام: (أفضل العقل معرفة المرء بنفسه، فمن عرف نفسه عقل، ومن جهلها ضل)

ز. وفيه عنه عليه السلام: (عجبت لمن ينشد ضالته، وقد أضل نفسه فلا يطلبها)

ح. وفيه عنه عليه السلام: (عجبت لمن يجهل نفسه كيف يعرف ربه؟)

ط. وفيه عنه عليه السلام: (غاية المعرفة أن يعرف المرء نفسه)

• أقول: وقد تقدم وجه كونها غاية المعرفة، فإنها المعرفة حقيقة.

ي. وفيه عنه عليه السلام: (كيف يعرف غيره من يجهل نفسه)

ك. وفيه عنه عليه السلام: (كفى بالمرء معرفة أن يعرف نفسه، وكفى بالمرء جهلاً أن يجهل نفسه)

ل. وفيه عنه عليه السلام: (من عرف نفسه تجرد)

• أقول: أي تجرد عن علائق الدنيا، أو تجرد عن الناس بالاعتزال عنهم، أو تجرد عن كل شيء بالإخلاص لله.

م. وفيه عنه عليه السلام: (من عرف نفسه جاهدها، ومن جهل نفسه أهملها)

ن. وفيه عنه عليه السلام: (من عرف نفسه جل أمره)

س. وفيه عنه عليه السلام: (من عرف نفسه كان لغيره أعرف، ومن جهل نفسه كان بغيره أجهل)

ع. وفيه عنه عليه السلام: (من عرف نفسه فقد انتهى إلى غاية كل معرفة وعلم)

ف. وفيه عنه عليه السلام: (من لم يعرف نفسه بعد عن سبيل النجاة، وخبط في الضلال والجهالات)

ص. وفيه عنه عليه السلام: (معرفة النفس أنفع المعارف)

ق. وفيه عنه عليه السلام: (نال الفوز الأكبر من ظفر بمعرفة النفس)

ر. وفيه عنه عليه السلام: (لا تجهل نفسك، فإن الجاهل معرفة نفسه جاهل بكل شيء)

٤. سبيل التوحيد عند الصادق عليه السلام:

وفي تحف العقول عن الصادق عليه السلام في حديث: (من زعم أنه يعرف الله بتوهم القلوب فهو مشرك، ومن زعم أنه يعرف الله بالاسم دون المعنى، فقد أقر بالطعن، لأن الاسم محدث، ومن زعم أنه يعبد الاسم والمعنى، فقد جعل مع الله شريكاً، ومن زعم أنه يعبد بالصفة لا بالإدراك، فقد أحال على غائب، ومن زعم أنه يضيف الموصوف إلى الصفة، فقد صغر بالكبير، وما قدروا الله حق قدره)، قيل له:

فكيف سبيل التوحيد؟ قال: (باب البحث ممكن، وطلب المخرج موجود، إن معرفة عين الشاهد قبل صفته، ومعرفة صفة الغائب قبل عينه)، قيل: وكيف يعرف عين الشاهد قبل صفته؟ قال: (تعرفه وتعلم علمه، وتعرف نفسك به، ولا تعرف نفسك من نفسك، وتعلم أن ما فيه له وبه، كما قالوا ليوسف: (إِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ) [يوسف: ٩٠]، قال: ﴿أَنَا يُوسُفُ وَهَذَا أَخِي﴾ [يوسف: ٩٠]، فعرفوه به ولم يعرفوه بغيره، ولا أثبتوه من أنفسهم بتوهم القلوب)، الحديث.

• أقول: قد أوضحنا في ذيل قوله عليه السلام (المعرفة بالنفس أنفع المعرفتين) أن الإنسان إذا اشتغل بآية نفسه وخلا بها عن غيرها، انقطع إلى ربه من كل شيء، وعقب ذلك معرفة ربه معرفة بلا توسيط وسط، وعلماً بلا تسبب سبب، إذ الانقطاع يرفع كل حجاب مضروب، وعند ذلك يذهل الإنسان بمشاهدة ساحة العظمة والكبرياء عن نفسه، وأحرى بهذه المعرفة أن تسمى معرفة الله بالله.

• وانكشف له عند ذلك من حقيقة نفسه أنها الفقيرة إلى الله سبحانه، المملوكة له ملكاً، لا تستقل بشيء دونه، وهذا هو المراد بقوله عليه السلام: (تعرف نفسك به، ولا تعرف نفسك بنفسك من نفسك، وتعلم أن ما فيه له وبه)

٥. روايات في المعرفة الإلهية:

أ. وفي هذا المعنى ما رواه المسعودي في إثبات الوصية عن أمير المؤمنين عليه السلام قال في خطبة له: (فسبحانك ملأت كل شيء، وباينت كل شيء، فأنت لا يفقدك شيء، وأنت الفعال لما تشاء، تباركت يا من كل مدرك من خلقه، وكل محدود من صنعه، إلى أن قال: سبحانك أي عين تقوم نصب بهاء نورك، وترقى إلى نور ضياء قدرتك، وأي فهم يفهم ما دون ذلك، إلا أبصار كشفت عنها الأغطية، وهتكت عنها الحجب العمية، فرقت أرواحها على أطراف أجنحة الأرواح، فناجوك في أركانك، وولجوا بين أنوار بهائك، ونظروا من مرتقى التربة إلى مستوى كبريائك، فسماهم أهل الملكوت زواراً، ودعاهم أهل الجبروت عماراً)

ب. وفي البحار عن إرشاد الديلمي، وذكر بعد ذلك سندين لهذا الحديث، وفيه: (فمن عمل برضائي ألزمه ثلاث خصال: أعرفه شكراً لا يخالطه الجهل، وذكراً لا يخالطه النسيان، ومحبة لا يؤثر على محبتي محبة المخلوقين، فإذا أحبني أحببته، وأفتح عين قلبه إلى جلالي، ولا أخفي عليه خاصة خلقي،

وأناجيه في ظلم الليل ونور النهار، حتى ينقطع حديثه مع المخلوقين ومجالسته معهم، وأسمعه كلامي وكلام ملائكتي، وأعرفه السر الذي سترته عن خلقي، وألبسه الحياء حتى يستحيي منه الخلق كلهم، ويمشي على الأرض مغفوراً له، وأجعل قلبه واعياً وبصيراً، ولا أخفي عليه شيئاً من جنة ولا نار، وأعرفه ما يمر على الناس في القيامة من الهول والشدة، وما أحاسب به الأغنياء والفقراء والجهال والعلماء، وأنومه في قبره وأنزل عليه منكراً ونكيراً حتى يسألاه، ولا يرى غم الموت وظلمة القبر واللحد وهول المطلع، ثم أنصب له ميزانه وأنشر ديوانه، ثم أضع كتابه في يمينه فيقرؤه منشوراً، ثم لا أجعل بيني وبينه ترجماناً، فهذه صفات المحبين، يا أحمد، اجعل همك هماً واحداً، واجعل لسانك لساناً واحداً، واجعل بدنك حياً لا يغفل أبداً، من يغفل عني لا أبالي بأي واد هلك)

• أقول: والروايات الثلاثة الأخيرة وإن لم تكن من أخبار هذا البحث المعقود على الاستقامة، إلا أننا إنما أوردناها ليقضي الناقد البصير بما قدمناه من أن المعرفة الحقيقية لا تستوفي بالعلم الفكري حق استيفائها، فإن الروايات تذكر أموراً من المواهب الإلهية المخصوصة بأوليائه، لا ينتجها السير الفكري البتة.

وهي أخبار مستقيمة صحيحة، تشهد على صحتها الكتاب الإلهي، على ما سنبين ذلك فيما سيوافيك من تفسير سورة الأعراف إن شاء الله العزيز.

٦. روايات تفسير آية ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾:

أ. وفي تفسير القمي في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ الآية، قال: قال عليه السلام: (أصلحوا أنفسكم، ولا تتبعوا عورات الناس، ولا تذكروهم، فإنه لا يضركم ضلالتهم إذا أنتم صالحون)

• أقول: والرواية منطبقة على ما قدمناه في البيان السابق: أن الآية متوجهة إلى النهي عن التعرض لإصلاح حال الناس أزيد من متعارف الدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وليست مسوقة للترخيص في ترك فريضة الدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ب. وفي نهج البيان عن الصادق عليه السلام أنه قال: (نزلت هذه الآية في التقية)

• أقول: مفاد الرواية أن الآية خاصة بصورة التقية من أهل الضلال في الدعوة إلى الحق والأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر، لمكان اشتراط ذلك شرعاً بعدم التقية، وقد تقدم في البيان السابق أن ظاهر الآية لا تساعد على ذلك.

ج. وقد روي في الدر المنثور عن مفسري السلف قول جمع منهم بذلك، كابن مسعود وابن عمر وأبي بن كعب وابن عباس ومكحول، وما روي في ذلك من الروايات عن النبي ﷺ غير دالة على ذلك.

د. وهي ما عن الترمذي وصححه، وابن ماجة، وابن جرير، والبغوي في معجمه، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، والطبراني، وأبي الشيخ، وابن مردويه، والحاكم وصححه، والبيهقي في الشعب، عن أبي أمية الشعباني قال: أتيت أبا ثعلبة الخشني فقلت له: كيف تصنع هذه الآية؟ قال: أية آية؟ قال: قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾، قال: أما والله لقد سألت عنها خبيراً، سألت عنها رسول الله ﷺ، قال: (بل ائتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر، حتى إذا رأيت شحاً مطاعاً، وهوى متبعاً، ودنيا مؤثرة، وإعجاب كل ذي رأي برأيه، فعليك بخاصة نفسك ودع عنك أمر العوام، فإن من ورائكم أيام الصبر، الصابر فيهن كالقابض على الجمر، للعامل فيهن مثل أجر خمسين رجلاً يعملون مثل عملكم)

• أقول: وفي هذا المعنى ما رواه ابن مردويه عن معاذ بن جبل عنه ﷺ، والرواية إنما تدل على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لم يرتفعا بالآية.

هـ. وفي الدر المنثور: أخرج أحمد وابن أبي حاتم والطبراني وابن مردويه عن أبي عامر الأشعري: أنه كان فيهم شيء، فاحتبس على رسول الله ﷺ، ثم أتاه فقال: ما حبسك؟ قال: يا رسول الله، قرأت هذه الآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾، قال: فقال له النبي ﷺ: (أين ذهبتم؟ إنما هي: لا يضركم من ضل من الكفار إذا اهتديتم)

• أقول: والرواية كما ترى تخص الأمر في الآية بالترخيص في ترك دعوة الكفار إلى الحق، وتصرفها عن الترخيص في ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفروع، مع أن آيات وجوب الدعوة وما يتبعها من آيات الجهاد ونحوها لا تقصر في الإباء عن ذلك عن آيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

و. وفيه: أخرج ابن مردويه عن أبي سعيد الخدري قال: (ذكرت هذه الآية عند رسول الله ﷺ قول الله عز وجل: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ)، فقال نبي الله ﷺ: لم

يجيء تأويلها، لا يجيء تأويلها حتى يهبط عيسى بن مريم عليه السلام)

• أقول: والكلام في الرواية نظير الكلام فيما تقدم.

ز. وفيه: أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم عن حذيفة في قوله: ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾، قال: (إذا أمرتم بالمعروف ونهيتم عن المنكر)

• أقول: وهو معنى معتدل، مآله إلى ما ذكرناه، وروي مثله عن سعيد بن المسيب.

٨. كينونة الإنسان الأولي

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ﴾ [السجدة: ٦-٩] وضع الطباطبائي مبحثا حول [كينونة الإنسان الأولي (بحث في خلق آدم وتطور الأنواع ونشأة الإنسان)]، خلاصته «الميزان: ١٦/ ٢٥٥»:

أ. الآيات القرآنية ظاهرة في أن البشر الموجودين اليوم ينتهون بالتناسل إلى زوج واحد (رجل وامرأة) هما آدم وحواء، وهما مخلوقان من تراب أو طين، غير متكونين من أب وأم، وهذا هو الظاهر المعتدّ به، وإن لم يكن نصاً صريحاً لا يقبل التأويل.

ب. الآيات لا تبيّن كيفية خلق آدم من الأرض: هل تمّ بتكوين إلهي آني من غير مهل، أم في أزمنة معتد بها تبدل فيها استعداداته حتى نفخ فيه الروح؟ لكن قوله: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ يدل على أن آدم خُلق من تراب بلا والد، وإلا فسد معنى الآية في الاحتجاج على النصارى.

ج. الأقوال الأخرى (كآدم النوعي، أو انتهاء النسل إلى أفراد معدودين، أو التطور من نوع آخر كالقرد، أو التطور من إنسان غير كامل فكرياً) كلها مدفوعة بالآيات، لأن الآيات تصرح بخلق الإنسان الأول من تراب من غير أب وأم.

د. القول بالتطور (انشعاب الإنسان الكامل من نوع آخر ناقص) لا يدعمه دليل قطعي، فما وجد من آثار حفرية وتشريح تطبيقي يدل على تدرج المادة في استعدادها لقبول الصور الحيوانية المختلفة، لا على

انشعاب نوع كامل من ناقص بالتوالد، وهو فرضية حدسية غير يقينية، قابلة للتغيير بتقدم العلم.

هـ. الاستدلال بقوله: ﴿إِنَّ اللهَ اصْطَفَى آدَمَ﴾ أو بقوله: ﴿ثُمَّ خَلَقْناكُمْ ثُمَّ صَوَّرْناكُمْ﴾ أو بقوله: ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾ لا يدل على التطور، لأن ﴿ثُمَّ﴾ قد تكون للترتيب الكلامي، و﴿الْعَالَمِينَ﴾ في الآية يعمّ جميع البشر إلى يوم القيامة، والنكرة في سياق الإثبات لا تفيد العموم.

نصّ المبحث:

١. ظاهر الآيات في خلق آدم (الزوج الأول):

أ. انتهاء النسل الحاضر إلى آدم وحواء: الآيات القرآنية ظاهرة ظهوراً قريباً من الصراحة في أن البشر الموجودين اليوم ينتهون بالتناسل إلى زوج أي رجل وامرأة بعينهما، وقد سمي الرجل في القرآن بآدم، وهما غير متكونين من أب وأم، بل مخلوقان من تراب أو طين أو صلصال أو الأرض على اختلاف تعبيرات القرآن.

ب. الآيات لم تبيّن كيفية الخلق بالتفصيل: الآيات لم تبيّن كيفية خلق آدم من الأرض، وهل عملت في خلقه علل وعوامل خارقة للعادة، وهل تمت خلقته بتكوين إلهي آني من غير مهل، أو أنه عاد إنساناً تاماً في أزمنة معتد بها تبدل فيها استعداداته حتى تم الاستعداد فنفخ فيه الروح.

ج. دلالة آية ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسى﴾: قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسى عِنْدَ اللهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ قالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ٥٩] نزلت جواباً عن احتجاج النصارى على بنوة عيسى بأنه ولد من غير أب بشري، فردّ الله بأن صفته كصفة آدم حيث خلقه الله من أديم الأرض بغير والد يولده، فلو كان المراد بخلقه من تراب انتهاء خلقته كسائر المتكونين من النطف إلى الأرض، لم تكن خصوصية لآدم حتى يؤخذ ويقاس إليه عيسى، فيفسد معنى الآية في نفسه ومن حيث الاحتجاج به على النصارى.

٢. الأقوال الأخرى في كينونة الإنسان الأولي (نقد):

أ. القول بآدم النوعي: القول بأن المراد بآدم هو آدم النوعي (الطبيعة الإنسانية الفاشية في الأفراد)، وقصة دخوله الجنة وإخراجه منها تمثيل تخييلي.

• الرد: مدفوع بالآيات كقوله: ﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْها زَوْجَها وَبَثَّ مِنْهُما رِجالاً كَثِيراً وَنِساءً﴾ [النساء: ١]، فلو كان المراد بالنفس الواحدة آدم النوعي لم يبق لفرض الزوج لها محل،

وهو مبني على قدم الأرض والأنواع المتأصلة، والأصول العلمية تبطل ذلك.

ب. القول بانتهاء النسل إلى أفراد معدودين: كأربعة أزواج مختلفين بألوانهم (بيض، سود، حمر، صفر) أو أزواج من الإنسان ناشئين من أراضٍ مختلفة.

• الرد: مدفوع بجميع الآيات الدالة على انتهاء النسل الحاضر إلى آدم وزوجه، والمراد بآدم إما شخص واحد إنساني، وإما الطبيعة الإنسانية الفاشية، وأما الأفراد المعدودون فلا يحتمل لفظ الآيات ذلك، وهو مبني على تباين الأصناف الأربعة وكون كل منها نوعاً برأسه، وقد ظهر بطلان هذه الفرضيات اليوم.

ج. القول بالتطور من نوع آخر (كالقرد): انفصال الأكمل من الكامل تطوراً، بانتهاء النسل إلى زوج من الإنسان انفصلا من نوع آخر أقرب إليه كالقرد.

• الرد: الآيات الدالة على خلق الإنسان الأول من تراب من غير أب وأم تدفعه، والحجة العلمية قاصرة عن إثباته، فما وجد من آثار حفرية وتشريح تطبيقي يدل على تدرج المادة في استعدادها لقبول الصور الحيوانية المختلفة، لا على انشعاب نوع كامل من ناقص بالتوالد، وهو فرضية حدسية غير يقينية قابلة للتغيير بتقدم العلوم.

د. القول بالتطور من إنسان غير كامل فكرياً: انشعاب الإنسان الكامل بالكمال الفكري من نوع آخر من الإنسان غير الكامل بالكمال الفكري، ثم انقراض الأصل وبقاء الفرع.

• الرد: تدفعه آية ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسى﴾ على التقريب المتقدم، والحجة العلمية قاصرة عن إثباته، فظهور النوع الكامل بعد الناقص زماناً لا يدل على أزيد من تدرج المادة في استكمالها لقبول الصور الحيوانية المختلفة، وأما كون الكامل منشعباً من الناقص بالتوالد فلا دليل عليه.

٣. نقد الاستدلالات على التطور من القرآن:

أ. الاستدلال بقوله: ﴿إِنَّ اللهَ اصْطَفَى آدَمَ﴾: بتقريب أن الاصطفاء هو انتخاب صفوة الشيء، ويلزمه وجود جماعة يختار منهم، وليس إلا البشر الأولي غير المجهز بالعقل.

• الرد: ﴿الْعالَمِينَ﴾ في الآية جمع محلى باللام يفيد العموم، ويصدق على عامة البشر إلى يوم القيامة، فهم مصطفون على جميع المعاصرين لهم والجائين بعدهم، فلا دلالة على وجود بشر آخرين معاصرين لآدم.

ب. الاستدلال بقوله: ﴿ثُمَّ خَلَقْناكُمْ ثُمَّ صَوَّرْناكُمْ﴾: بناء على أن ﴿ثُمَّ﴾ تدل على التراخي الزماني، فقد كان للنوع الإنساني وجود قبل خلق آدم وأمر الملائكة بالسجدة له.

• الرد: ﴿ثُمَّ﴾ في الآية قد تكون للترتيب الكلامي، وهو كثير الورود في كلامه تعالى، وقد أشرنا إلى معنى آخر في تفسير الآية في الجزء الثامن.

ج. الاستدلال بقوله: ﴿ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ ماءٍ مَهِينٍ ثُمَّ سَوَّاهُ﴾:

بتقريب أن العطف بـ ﴿ثُمَّ﴾ يدل على توسط زمان معتد به بين أول خلقته من تراب وبين ظهوره بكماله، وهذا الزمان هو زمان توسط الأنواع الأخر التي تتحول إلى الإنسان الكامل.

• الرد: الآيات في مقام بيان ظهور النوع الإنساني بالخلق، وأن بدأ خلقه من طين، ثم جعل نسله من سلالة من ماء في ظهور أولاده، ثم تمت الخلقة بالتسوية ونفخ الروح، وكون ﴿سُلَالَةٍ﴾ نكرة لا يستلزم العموم، فإن إفادة النكرة للعموم إنما هو فيما إذا وقعت في سياق النفي دون الإثبات.

٩. عمر النوع الإنساني وأصل النسل

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ١] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [عمر النوع الإنساني وأصل النسل: بين القرآن والتاريخ والجيولوجيا]، خلاصته «الميزان: ٤/ ١٣٩»:

أ. التاريخ اليهودي يحدد عمر النوع الإنساني بحوالي سبعة آلاف سنة، والاعتبار الرياضي يدعم ذلك بافتراض متوسطات معقولة.

ب. علماء الجيولوجيا يقدّرون عمر النوع بملايين السنين، استناداً إلى الفسيلات والآثار، لكن لا دليل على اتصال النسل بين تلك الأعقاب والأمم الحاضرة.

ج. القرآن لم يتعرض صراحة لكون ظهور هذا النوع في دورة واحدة أو أدوار متعددة، لكن بعض الآيات (كقوله: (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً)) تشير إلى سبق دورات أخرى.

د. اختلاف الألوان (بياض، سواد، صفرة، حمرة) لا يثبت تعدد الأصول، لأن التطور والتبدلات

الأرضية يمكن أن تفسر ذلك.

هـ. القرآن ظاهره القريب من النص أن النسل الحاضر ينتهي إلى آدم وزوجته، والآيات (كالبقرة: ٣٠، وص: ٧٢، والأعراف: ٢٧) تؤكد شخصية آدم.

و. القول بـ (آدم النوعي) ـ أي أن آدم اسم للنوع لا للشخص ـ مردود بالنصوص الصريحة، والقول بخلق أزيد من آدم واحد هو إفراط في التفريط.

نصّ المبحث:

١. عمر النوع الإنساني بين التاريخ اليهودي والاعتبار الرياضي:

أ. يذكر تاريخ اليهود أن عمر هذا النوع لا يزيد على ما يقرب من سبعة آلاف سنة، والاعتبار يساعده، فإنا لو فرضنا ذكراً وأنثى زوجين اثنين من هذا النوع، وفرضناهما عائشين زماناً متوسطاً من العمر، في مزاج متوسط، في وضع متوسط من الأمن والخصب والرفاهية، ومساعدة سائر العوامل والشرائط المؤثرة في حياة الإنسان، ثم فرضناهما وقد تزوجا وتناسلا وتوالدا في أوضاع متوسطة متناسبة، ثم جعلنا الفرض بعينه مطرداً فيما أولدا من البنين والبنات، على ما يعطيه متوسط الحال في جميع ذلك، وجدنا ما فرضناه من العدد أولاً ـ وهو اثنان فقط ـ يتجاوز في قرن واحد (رأس المائة) الألف، أي إن كل نسمة يولد في المائة سنة ما يقرب من خمسمائة نسمة.

ب. ثم إذا اعتبرنا ما يتصدم به الإنسان من العوامل المضادة له في الوجود، والبلايا العامة لنوعه من الحر والبرد والطوفان والزلزلة والجدب والوباء والطاعون والخسف والهدم والمقاتل الذريعة والمصائب الأخرى غير العامة، وأعطيناها حظها من هذا النوع أوفر حظ، وبالغنا في ذلك حتى أخذنا الفناء يعم الأفراد بنسبة تسعمائة وتسعة وتسعين إلى الألف، وأنه لا يبقى في كل مائة سنة من الألف إلا واحد، أي إن عامل التناسل في كل مائة سنة يزيد على كل اثنين بواحد ـ وهو واحد من ألف ـ.

ج. ثم إذا صعدنا بالعدد المفروض أولاً بهذا الميزان إلى مدة سبعة آلاف سنة ﴿قَرْنًا﴾، وجدناه تجاوز بليونين ونصفاً، وهو عدد النفوس الإنسانية اليوم على ما يذكره الإحصاء العالمي، فهذا الاعتبار يؤيد ما ذكر من عمر نوع الإنسان في الدنيا.

٢. رأي علماء الجيولوجيا:

لكن علماء الجيولوجيا (علم طبقات الأرض) ذكروا أن عمر هذا النوع يزيد على ملايين من السنين، وقد وجدوا من الفسيلات الإنسانية والأجساد والآثار ما يتقدم عهده على خمسمائة ألف سنة على ما استظهروه، فهذا ما عندهم، غير أنه لا دليل معهم يقنع الإنسان ويرضي النفس باتصال النسل بين هذه الأعقاب الخالية والأمم الماضية من غير انقطاع، فمن الجائز أن يكون هذا النوع ظهر في هذه الأرض ثم كثر ونما وعاش، ثم انقرض، ثم تكرر الظهور والانقراض، ودار الأمر على ذلك عدة أدوار، على أن يكون نسلنا الحاضر هو آخر هذه الأدوار.

٣. موقف القرآن من أدوار الإنسان:

أ. وأما القرآن الكريم، فإنه لم يتعرض تصريحاً لبيان أن ظهور هذا النوع هل ينحصر في هذه الدورة التي نحن فيها، أو أن له أدواراً متعددة نحن في آخرها، وإن كان ربما يستشم من قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ [البقرة: ٣٠]، سبق دورة إنسانية أخرى على هذه الدورة الحاضرة، وقد تقدمت الإشارة إليه في تفسير الآية.

ب. نعم، في بعض الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت عليه السلام ما يثبت للإنسانية أدواراً كثيرة قبل هذه الدورة، وسيجيء في البحث الروائي.

٤. هل النسل الحاضر ينتهي إلى أصول متعددة؟:

أ. ربما قيل: إن اختلاف الألوان في أفراد الإنسان ـ وعمدتها البياض كلون أهل النقاط المعتدلة من آسيا وأوروبا، والسواد كلون أهل إفريقيا الجنوبية، والصفرة كلون أهل الصين واليابان، والحمرة كلون الهنود الأمريكيين ـ يقضي بانتهاء النسل في كل لون إلى غير ما ينتهي إليه نسل اللون الآخر، لما في اختلاف الألوان من اختلاف طبيعة الدماء، وعلى هذا، فالمبادي الأول لمجموع الأفراد لا ينقصون من أربعة أزواج للألوان الأربعة.

ب. وربما يستدل عليه بأن قارة أمريكا انكشفت ولها أهل، وهم منقطعون عن الإنسان القاطن في نصف الكرة الشرقي بالبعد الشاسع الذي بينهما، انقطاعاً لا يرجى ولا يحتمل معه أن النسلين يتصلان بانتهائهما إلى أب واحد وأم واحدة، والدليلان ـ كما ترى ـ مدخولان.

• رد دليل اختلاف الألوان: أما مسألة اختلاف الدماء باختلاف الألوان، فلأن الأبحاث الطبيعية

اليوم مبنية على فرضية التطور في الأنواع، ومع هذا البناء، كيف يطمأن بعدم استناد اختلاف الدماء فاختلاف الألوان إلى وقوع التطور في هذا النوع؟ وقد جزموا بوقوع تطورات في كثير من الأنواع الحيوانية كالفرس والغنم والفيل وغيرها، وقد ظفر البحث والفحص بآثار أرضية كثيرة يكشف عن ذلك، على أن العلماء اليوم لا يعتنون بهذا الاختلاف ذاك الاعتناء.

• رد دليل انعزال أمريكا: وأما مسألة وجود الإنسان في ما وراء البحار، فإن العهد الإنساني على ما يذكره علماء الطبيعة يزهو إلى ملايين من السنين، والذي يضبطه التاريخ النقلي لا يزيد على ستة آلاف سنة، وإذا كان كذلك، فما المانع من حدوث حوادث فيما قبل التاريخ تجزى قارة أمريكا عن سائر القارات؟ وهناك آثار أرضية كثيرة تدل على تغييرات هامة في سطح الأرض بمرور الدهور، من تبدل بحر إلى بر وبالعكس، وسهل إلى جبل وبالعكس، وما هو أعظم من ذلك كتغير القطبين والمنطقة، على ما يشرحه علوم طبقات الأرض والهيئة والجغرافيا، فلا يبقى لهذا المستدل إلا الاستبعاد فقط، هذا.

٥. النصوص القرآنية في انتهاء النسل إلى آدم:

أ. وأما القرآن، فظاهره القريب من النص: أن هذا النسل الحاضر المشهود من الإنسان ينتهي بالارتقاء إلى ذكر وأنثى، هما الأب والأم لجميع الأفراد، أما الأب، فقد سماه الله تعالى في كتابه بآدم، وأما زوجته، فلم يسمها في كتابه، ولكن الروايات تسميها حواء، كما في التوراة الموجودة.

ب. قال تعالى: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ﴾ [السجدة: ٧ـ٨]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ٥٩]، وقال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣٠ ـ ٣١]، وقال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [ص: ٧١ ـ ٧٢]، فإن الآيات ـ كما ترى ـ تشهد بأن سنة الله في بقاء هذا النسل أن يتسبب إليه بالنطفة، لكنه أظهره حينما أظهره بخلقه من تراب، وأن آدم خلق من تراب، وأن الناس بنوه، فظهور الآيات في انتهاء هذا النسل إلى آدم وزوجته مما لا ريب فيه، وإن لم تمتنع من التأويل.

٦. القول بـ (آدم النوعي) ورده:

أ. وربما قيل: إن المراد بآدم في آيات الخلقة والسجدة، آدم النوعي دون الشخصي، كان مطلق الإنسان من حيث انتهاء خلقه إلى الأرض ومن حيث قيامه بأمر النسل والإيلاد، سمي بآدم، وربما استظهر ذلك من قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ [الأعراف: ١١]، فإنه لا يخلو عن إشعار بأن الملائكة إنما أمروا بالسجدة لمن هيأه الله لها بالخلق والتصوير، وقد ذكرت الآية أنه جميع الأفراد لا شخص إنساني واحد معين، حيث قال: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾، وهكذا قوله تعالى: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ إلى أن قال: ﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾ إلى أن قال: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ [ص: ٧٥ ـ ٨٣]، حيث أبدل ما ذكره مفرداً أولاً من الجمع ثانياً.

ب. ويرده ـ مضافاً إلى كونه على خلاف ظاهر ما نقلناه من الآيات ـ ظاهر قوله تعالى ـ بعد سرد قصة آدم وسجدة الملائكة وإباء إبليس في سورة الأعراف ـ: ﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا﴾ [الأعراف: ٢٧]، فظهور الآية في شخصية آدم مما لا ينبغي أن يرتاب فيه.

ج. وكذا قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَٰذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٦١ ـ ٦٢]، وكذا الآية المبحوث عنها: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾، بالتقريب الذي مر بيانه.

د. فالآيات ـ كما ترى ـ تأبى أن يسمى الإنسان آدم باعتبار، وابن آدم باعتبار آخر، وكذا تأبى أن تنسب الخلقة إلى التراب باعتبار، وإلى النطفة باعتبار آخر، وخاصة في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾، وإلا لم يستقم استدلال الآية على كون خلقة عيسى خلقة استثنائية ناقضة للعادة الجارية، فالقول بآدم النوعي في حد التفريط، والإفراط الذي يقابله قول بعضهم: إن القول بخلق أزيد من آدم واحد كفر، ذهب إليه زين العرب من علماء أهل السنة.

١٠. الإنسان نوع مستقل وتناسل الطبقة الثانية

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللهَّ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللهَّ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ١]وضع الطباطبائي مبحثاً حول [الإنسان نوع مستقل وتناسل الطبقة الثانية: بحث في التطور والازدواج الأخوي]، خلاصته «الميزان: ٤/ ١٤٣»:

أ. الآيات القرآنية تثبت أن الإنسان نوع مستقل، ليس متحولاً من نوع آخر، وأن آدم وزوجته خلقا من تراب، والنسل ينتهي إليهما.

ب. فرضية التطور (تحول الحيوان إلى إنسان) هي فرضية افتراضية لا دليل قاطع عليها، ولم تشهد التجارب تحول فرد من نوع إلى نوع آخر.

ج. تناسل الطبقة الثانية (أبناء آدم) كان بالازدواج بين الإخوة والأخوات، لأن القرآن لم يذكر مشاركاً لهما في البث.

د. حرمة الزواج بين الإخوة في الشرائع هي حكم تشريعي يتبع المصالح والمفاسد، وليس تكوينياً، وقد يكون مباحاً عند الضرورة.

هـ. القول بأنه مخالف للفطرة مردود، لأن الفطرة لا تنفره من جهة الغريزة، بل من جهة آثاره الاجتماعية في المجتمعات الكبيرة.

و. شيوعه في بعض الأمم (كالمجوس وروسيا وأوروبا) يدل على أنه ليس منافياً للفطرة بالذات.

نصّ المبحث:

١. الإنسان نوع مستقل غير متحول:

أ. الآيات السابقة تكفي مؤونة هذا البحث، فإنها تنهي هذا النسل الجاري بالنطفة إلى آدم وزوجته، وتبين أنهما خلقا من تراب، فالإنسانية تنتهي إليهما، وهما لا يتصلان بآخر يماثلهما أو يجانسهما، وإنما حدثا حدوثاً.

ب. والشائع اليوم عند الباحثين عن طبيعة الإنسان: أن الإنسان الأول فرد تكامل إنساناً، وهذه الفرضية بخصوصها وإن لم يتسلمها الجميع تسلماً يقطع الكلام، واعترضوا عليه بأمور كثيرة مذكورة في الكتب، لكن أصل الفرضية ـ وهي (أن الإنسان حيوان تحول إنساناً) ـ مما تسلموه وبنوا عليه البحث عن

طبيعة الإنسان.

ج. فإنهم فرضوا أن الأرض ـ وهي أحد الكواكب السيارة ـ قطعة من الشمس مشتقة منها، وقد كانت في حال الاشتعال والذوبان، ثم أخذت في التبرد من تسلط عوامل البرودة، وكانت تنزل عليها أمطار غزيرة وتجري عليها السيول وتتكون فيها البحار، ثم حدثت تراكيب مائية وأرضية، فحدثت النباتات المائية، ثم حدثت بتكامل النبات واشتمالها على جراثيم الحياة: السمك وسائر الحيوان المائي، ثم السمك الطائر ذو الحياتين، ثم الحيوان البري، ثم الإنسان، كل ذلك بتكامل عارض للتركيب الأرضي الموجود في المرتبة السابقة، يتحول به التركيب في صورته إلى المرتبة اللاحقة: فالنبات، ثم الحيوان المائي، ثم الحيوان ذو الحياتين، ثم الحيوان البري، ثم الإنسان على الترتيب، هذا، كل ذلك لما يشاهد من الكمال المنظم في بنيتها نظم المراتب الآخذة من النقص إلى الكمال، ولما يعطيه التجريب في موارد جزئية التطور.

د. وهذه فرضية افترضت لتوجيه ما يلحق بهذه الأنواع من الخواص والآثار، من غير قيام دليل عليها بالخصوص، ونفي ما عداها، مع إمكان فرض هذه الأنواع متباينة من غير اتصال بينها بالتطور، وقصر التطور على حالات هذه الأنواع دون ذواتها، وهي التي جرى فيها التجارب، فإن التجارب لم تتناول فرداً من أفراد هذه الأنواع تحول إلى فرد من نوع آخر، كقردة إلى إنسان، وإنما تتناول بعض هذه الأنواع من حيث خواصها ولوازمها وأعراضها.

هـ. واستقصاء هذا البحث يطلب من غير هذا الموضع، وإنما المقصود الإشارة إلى أنه فرض افترضوه لتوجيه ما يرتبط به من المسائل، من غير أن يقوم عليه دليل قاطع، فالحقيقة التي يشير إليها القرآن الكريم من كون الإنسان نوعاً مفصولاً عن سائر الأنواع، غير معارضة بشيء علمي.

٢. تناسل الطبقة الثانية من الإنسان:

أ. الطبقة الأولى من الإنسان ـ وهي آدم وزوجته ـ تناسلت بالازدواج، فأولدت بنين وبنات (إخوة وأخوات)، فهل نسل هؤلاء بالازدواج بينهم ـ وهم إخوة وأخوات ـ أو بطريق غير ذلك؟ ظاهر إطلاق قوله تعالى: ﴿وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً﴾ على ما تقدم من التقريب، أن النسل الموجود من الإنسان إنما ينتهي إلى آدم وزوجته، من غير أن يشاركهما في ذلك غيرهما من ذكر أو أنثى، ولم يذكر القرآن للبث إلا إياهما، ولو كان لغيرهما شركة في ذلك، لقال: ﴿وَبَثَّ مِنْهُمَا﴾ ومن غيرهما، أو ذكر ذلك بما يناسبه من

اللفظ، ومن المعلوم أن انحصار مبدأ النسل في آدم وزوجته يقضي بازدواج بنيهما من بناتهما.

ب. وأما الحكم بحرمته في الإسلام، وكذا في الشرائع السابقة عليه على ما يحكى، فإنما هو حكم تشريعي يتبع المصالح والمفاسد، لا تكويني غير قابل للتغيير، وزمامه بيد الله سبحانه، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، فمن الجائز أن يبيحه يوماً لاستدعاء الضرورة ذلك، ثم يحرمه بعد ذلك لارتفاع الحاجة واستيجابه انتشار الفحشاء في المجتمع.

ج. والقول بأنه على خلاف الفطرة، وما شرعه الله لأنبيائه دين فطري ـ قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ [الروم: ٣٠] ـ فاسد، فإن الفطرة لا تنفيه ولا تدعو إلى خلافه من جهة تنفرها عن هذا النوع من المباشرة (مباشرة الأخ الأخت)، وإنما تبغضه وتنفيه من جهة تأديته إلى شيوع الفحشاء والمنكر، وبطلان غريزة العفة بذلك وارتفاعها عن المجتمع الإنساني، ومن المعلوم أن هذا النوع من التماس والمباشرة إنما ينطبق عليه عنوان الفجور والفحشاء في المجتمع العالمي اليوم، وأما المجتمع يوم ليس هناك بحسب ما خلق الله سبحانه إلا الإخوة والأخوات، والمشيئة الإلهية متعلقة بتكثرهم وانبثاثهم، فلا ينطبق عليه هذا العنوان.

د. والدليل على أن الفطرة لا تنفيه من جهة النفرة الغريزية: تداوله بين المجوس أعصاراً طويلة (على ما يقصه التاريخ)، وشيوعه قانونياً في روسيا (على ما يحكى)، وكذا شيوعه سفاحاً من غير طريق الازدواج القانوني في أوروبا.

هـ. وربما يقال: إنه مخالف للقوانين الطبيعية، وهي التي تجري في الإنسان قبل عقده المجتمع الصالح لإسعاده، فإن الاختلاط والاستيناس في المجتمع المنزلي يبطل غريزة التعشق والميل الغريزي بين الإخوة والأخوات، كما ذكره بعض علماء الحقوق.

• وفيه: أنه ممنوع كما تقدم أولاً، ومقصور في صورة عدم الحاجة الضرورية ثانياً، ومخصوص بما لا تكون القوانين الوضعية غير الطبيعية حافظة للصلاح الواجب الحفظ في المجتمع، ومتكفلة لسعادة المجتمعين، وإلا فمعظم القوانين المعمولة والأصول الدائرة في الحياة اليوم غير طبيعية.

١١. هوية الإنسان في القرآن

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا﴾ [الإنسان: ١] وضع الطباطبائي مبحثا حول [هوية الإنسان على ما يفيده القرآن]، خلاصته «الميزان: ٢٠/ ١٣٨»:

أ. في الهيكل المحسوس الذي نسميه إنساناً، مبدأ للحياة ينتسب إليه الشعور والإرادة، عبر عنه القرآن بالروح (في خلق آدم) وبالنفس (في سائر المواضع)

ب. النظر البادئ يفهم أن الروح والبدن حقيقتان متفارقتان، وأن الإنسان مجموع الحقيقتين، فإذا قارنت الروح الجسد كان حياً، وإذا فارقته كان الموت.

ج. لكن الآيات تفسر ذلك بخلاف: قوله: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ﴾ يفيد أن الروح التي يتوفاها هي الإنسان بتمام حقيقته، لا جزء من مجموع، فالمراد بنفخ الروح في الجسد هو جعل الجسد بعينه إنساناً، لا ضم واحد إلى آخر.

د. قوله: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ﴾ يدل على أن الذي أنشأه الله خلقاً آخر هو النطفة التي تكونت علقة ثم مضغة ثم عظاماً بعينها، وقوله: ﴿هَلْ أَتى عَلَى الْإِنْسانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً﴾ يفيد أنه كان شيئاً (أرضاً أو نطفة) لكن لم يكن مذكوراً أنه الإنسان الفلاني، ثم صار هو هو.

هـ. مفاد كلام الله أن الإنسان واحد حقيقي، هو المبدأ الوحيد لجميع آثار البدن الطبيعية والآثار الروحية، وهو مجرد في نفسه عن المادة، كما يفيده قوله: ﴿يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ﴾، وقوله: ﴿اللهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ﴾، وقوله: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ﴾

نصّ المبحث:

١. مبدأ الحياة في الإنسان (الروح والنفس):

الروح والنفس: في هذا الهيكل المحسوس الذي نسميه إنساناً، مبدأ للحياة ينتسب إليه الشعور والإرادة، وقد عبر تعالى عنه في الكلام في خلق الإنسان ﴿آدَمَ﴾ بالروح، وفي سائر المواضع من كلامه بالنفس، قال تعالى: ﴿فَإِذا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ ساجِدِينَ﴾ [الحجر: ٢٩، ص: ٧٢]، وقال: ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾ [السجدة: ٩]

٢. النظر البادئ (الروح والبدن حقيقتان متفارقتان):

الفهم السطحي: الذي يسبق من الآيتين إلى النظر البادئ أن الروح والبدن حقيقتان اثنتان

متفارقتان، نظير العجين المركب من الماء والدقيق، والإنسان مجموع الحقيقتين، فإذا قارنت الروح الجسد كان إنساناً حياً، وإذا فارقت فهو الموت.

٣. تفسير الآيات لخلاف ذلك (وحدة الإنسان):

أ. آية التوفي: يفسرها قوله تعالى: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾ [السجدة: ١١]، حيث يفيد أن الروح التي يتوفاها ويأخذها قابض الأرواح هي التي يعبر عنها بلفظة ﴿كُمْ﴾ وهو الإنسان بتمام حقيقته، لا جزء من مجموع، فالمراد بنفخ الروح في الجسد هو جعل الجسد بعينه إنساناً، لا ضم واحد إلى واحد آخر يغايره في ذاته وآثار ذاته، فالإنسان حقيقة واحدة حين تعلق روحه ببدنه وبعد مفارقة روحه البدن.

ب. آية الإنشاء: يفيد هذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْناهُ نُطْفَةً فِي قَرارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظاماً فَكَسَوْنَا الْعِظامَ لَحْماً ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ﴾ [المؤمنون: ١٤]، فالذي أنشأه الله خلقاً آخر هو النطفة التي تكونت علقة ثم مضغة ثم عظاماً بعينها.

ج. آية الدهر: وفي معناها قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتى عَلَى الْإِنْسانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً﴾ [الإنسان: ١]، فتقييد الشيء المنفي بالمذكور يعطي أنه كان شيئاً لكن لم يكن مذكوراً، فقد كان أرضاً أو نطفة مثلاً، لكن لم يكن مذكوراً أنه الإنسان الفلاني، ثم صار هو هو.

٤. النتيجة: الإنسان واحد حقيقي مجرد:

الإنسان واحد حقيقي: مفاد كلامه تعالى أن الإنسان واحد حقيقي، هو المبدأ الوحيد لجميع آثار البدن الطبيعية والآثار الروحية، كما أنه مجرد في نفسه عن المادة، كما يفيده أمثال قوله تعالى: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ﴾، وقوله: ﴿اللهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِها﴾ [الزمر: ٤٢]، وقوله: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ﴾، وقد تقدم بيانه.

١٢. الإنسان: بدء تكوينه، وعلومه، واختلافه

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا﴾ [الإنسان:

١] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [الإنسان: بدء تكوينه، وعلومه، واختلافه، ورفع الخلاف بالدين]، خلاصته «الميزان: ٢/ ١١٢»:

أ. النوع الإنساني ليس مشتقاً من نوع آخر، بل أبدعه الله من الأرض، وخلق منه زوجين اثنين، والفرضيات العلمية (كالتطور) لا تنافي الحقائق اليقينية.

ب. الإنسان مركب من بدن مادي وروح مجردة، وهما متلازمان في الدنيا، ثم يموت البدن وتبقى الروح، ثم يُبعث الإنسان يوم القيامة.

ج. للإنسان قوة إدراك وفكر، وله إحاطة بالحوادث، وقد سخّر الله له ما في السموات والأرض.

د. علوم الإنسان نوعان: علوم نظرية تحكي عن الخارج (كالتصورات والتصديقات)، وعلوم عملية هي اعتبارات للعمل (كالحسن والقبح والعدل والظلم)

هـ. العلوم العملية ألهمها الله للإنسان لتجهيزه للتصرف في الكون، وهي من الفطرة، وتسمى (الفجور والتقوى)

و. الإنسان مدني بالطبع اضطراراً، وحكمه بالاجتماع والعدل ناشئ من الاضطرار، وليس من الطباع الأولية.

ز. الاختلاف بين الناس أمر ضروري، وينشأ من اختلاف الخلقة والقوة، ويؤدي إلى الهرج والمرج، وهذا ما استدعى التشريع.

ح. رفع الاختلاف بالدين مبني على التوحيد والعلم، لا على التقليد والجهل، والقرآن يمدح العلم ويدعو إليه.

ط. الاختلاف في الدين نشأ من بغي حملة الكتاب، لا من الفطرة، والدين فطري لا تبديل فيه.

ي. الإنسان بعد الموت يحيا حياة انفرادية، لا ارتباط فيها بالاجتماع، ويجنى ثمرة عمله فقط.

ك. الآية ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ تدل على عهد سذاجة واتفاق، ثم نشأ الاختلاف، فبعث الله النبيين.

ل. كتاب نوح هو أول كتاب سماوي متضمن للشريعة، وقد حكم به في ذلك العهد.

نصّ المبحث:

١. بدء تكوين الإنسان: خلق من الأرض لا تطور:

ومحصل ما تبيّنه تلك الآيات على تفرقها: أن النوع الإنساني، ولا كل نوع إنساني، بل هذا النسل الموجود من الإنسان، ليس نوعاً مشتقاً من نوع آخر حيواني أو غيره: حوّلته إليه الطبيعة المتحولة المتكاملة، بل هو نوع أبدعه الله من الأرض، فقد كانت الأرض وما عليها والسماء ولا إنسان، ثم خلق زوجان اثنان من هذا النوع، واليهما ينتهي هذا النسل الموجود، قال تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ﴾ [الحجرات: ١٣]، وقال تعالى: ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [الأعراف: ١٨٩]، وقال تعالى: ﴿كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ﴾ [آل عمران: ٥٩]، وأما ما افترضه علماء الطبيعة من تحول الأنواع، وأن الإنسان مشتق من القرد ـ وعليه مدار البحث الطبيعي اليوم ـ أو متحول من السمك على ما احتمله بعض، فإنما هي فرضية، والفرضية غير مستندة إلى العلم اليقيني، وإنما توضع لتصحيح التعليلات والبيانات العلمية، ولا ينافي اعتبارها اعتبار الحقائق اليقينية، بل حتى الإمكانات الذهنية، إذ لا اعتبار لها أزيد من تعليل الآثار والأحكام المربوطة بموضوع البحث، وسنستوعب هذا البحث إن شاء الله في سورة آل عمران في قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ﴾ [آل عمران: ٥٩]

٢. تركبه من روح وبدن:

وقد أنشأ الله سبحانه هذا النوع، حينما أنشأه، مركباً من جزئين، ومؤلفاً من جوهرين: مادة بدنية، وجوهر مجرد هي النفس والروح، وهما متلازمان ومتصاحبان ما دامت الحياة الدنيوية، ثم يموت البدن ويفارقه الروح الحية، ثم يرجع الإنسان إلى الله سبحانه، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ﴾ [المؤمنون: ١٢ ـ ١٦] (انظر إلى موضع قوله: (ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ))، وفي هذا المعنى قوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [ص: ٧٢]، وأوضح من الجميع قوله سبحانه: ﴿وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُم بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ [السجدة: ١٠ ـ ١١]، فإنه تعالى أجاب عن إشكالهم بتفرق الأعضاء والأجزاء واستهلاكها في الأرض بعد الموت فلا تصلح للبعث، بأن ملك الموت يتوفاهم

ويضبطهم فلا يدعهم، فهم غير أبدانهم! فأبدانهم تضل في الأرض، لكنهم ـ أي نفوسهم ـ غير ضالة ولا فائتة ولا مستهلكة، وسيجيء إن شاء الله استيفاء البحث عما يعطيه القرآن في حقيقة الروح الإنساني في المحل المناسب له.

٣. شعوره الحقيقي وارتباطه بالأشياء:

وقد خلق الله سبحانه هذا النوع، وأودع فيه الشعور، وركب فيه السمع والبصر والفؤاد، ففيه قوة الإدراك والفكر، بها يستحضر ما هو ظاهر عنده من الحوادث، وما هو موجود في الحال، وما كان وما سيكون ويؤول إليه أمر الحدوث والوقوع، فله إحاطة بجميع الحوادث، قال تعالى: ﴿عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ٥]، وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾ [النحل: ٧٨]، وقال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]، وقد اختار تعالى لهذا النوع سنخ وجود يقبل الارتباط بكل شيء، ويستطيع الانتفاع من كل أمر، أعم من الاتصال أو التوسل به إلى غيره بجعله آلة وأداة للاستفادة من غيره، كما نشاهده من عجيب احتيالاته الصناعية، وسلوكه في مسالكه الفكرية، قال تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، وقال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية: ١٣]، إلى غير ذلك من الآيات الناطقة بكون الأشياء مسخرة للإنسان.

٤. علومه العملية:

أ. وانتجت هاتان العنايتان ـ أعني قوة الفكر والإدراك ورابطة التسخير ـ عناية ثالثة عجيبة: وهي أن يهيئ لنفسه علوماً وإدراكات يعتبرها اعتباراً للورود في مرحلة التصرف في الأشياء، وفعلية التأثير والفعل في الموجودات الخارجة عنه، للانتفاع بذلك في حفظ وجوده وبقائه.

ب. توضيح ذلك: أنك إذا خليت ذهنك وأقبلت به على الإنسان، هذا الموجود الأرضي الفعال بالفكر والإرادة، واعتبرت نفسك كأنك أول ما تشاهده وتقبل عليه، وجدت الفرد الواحد منه أنه في أفعاله الحيوية يوسط إدراكات وأفكاراً جمة غير محصورة، يكاد يدهش من كثرتها واتساع أطرافها وتشتت جهاتها العقل، وهي علوم كانت العوامل في حصولها واجتماعها وتجزئها وتركبها الحواس الظاهرة والباطنة من الإنسان، أو تصرف القوة الفكرية فيها تصرفاً ابتدائياً أو تصرفاً بعد تصرف، وهذا أمر واضح

يجده كل إنسان من نفسه ومن غيره، لا يحتاج في ذلك إلى أزيد من تنبيه وإيقاظ.

ج. ثم إذا كررت النظر في هذه العلوم والإدراكات، وجدت شطراً منها لا يصلح لأن يتوسط بين الإنسان وبين أفعاله الإرادية، كمفاهيم الأرض والسماء والماء والهواء والإنسان والفرس ونحو ذلك من التصورات، وكمعاني قولنا: (الأربعة زوج)، و(الماء جسم سيال)، و(التفاح أحد الثمرات)، وغير ذلك من التصديقات، وهي علوم وإدراكات تحققت عندنا من الفعل والانفعال الحاصل بين المادة الخارجية وبين حواسنا وأدواتنا الإدراكية، ونظيرها علمنا الحاصل لنا من مشاهدة نفوسنا وحضورها لدينا (ما نحكي عنه بلفظ (أنا))، والكليات الأخرى المعقولة، فهذه العلوم والإدراكات لا يوجب حصولها لنا تحقق إرادة ولا صدور فعل، بل إنما تحكي عن الخارج حكاية.

د. وهناك شطر آخر بالعكس من الشطر السابق، كقولنا: إن هناك حسناً وقبحاً، وما ينبغي أن يفعل، وما يجب أن يترك، والخير يجب رعايته، والعدل حسن، والظلم قبيح، ومثل مفاهيم الرئاسة والمرؤوسية، والعبودية والمولوية، فهذه سلسلة من الأفكار والإدراكات لا هم لنا إلا أن نشتغل بها ونستعملها، ولا يتم فعل من الأفعال الإرادية إلا بتوسيطها والتوسل بها لاقتناء الكمال وحيازة مزايا الحياة، وهي مع ذلك لا تحكي عن أمور خارجية ثابتة في الخارج مستقلة عنا وعن أفهامنا، كما كان الأمر كذلك في القسم الأول، فهي علوم وإدراكات غير خارجة عن محوطة العمل، ولا حاصلة فينا عن تأثير العوامل الخارجية، بل هي مما هيأناه نحن وألهمناه من قبل إحساسات باطنية حصلت فينا من جهة اقتضاء قوانا الفعالة وجهازاتنا العاملة للفعل والعمل، فقوانا الغاذية أو المولدة للمثل بنزوعها نحو العمل، ونفورها عما لا يلائمها، يوجب حدوث صور من الإحساسات: كالحب والبغض، والشوق والميل والرغبة، ثم هذه الصور الإحساسية تبعثنا إلى اعتبار هذه العلوم والإدراكات من معنى الحسن والقبح، وينبغي ولا ينبغي، ويجب ويجوز، إلى غير ذلك، ثم بتوسطها بيننا وبين المادة الخارجية وفعلنا المتعلق بها يتم لنا الأمر، فقد تبين أن لنا علوماً وإدراكات لا قيمة لها إلا العمل (وهي المسماة بالعلوم العملية)، ولاستيفاء البحث عنها محل آخر.

هـ. والله سبحانه ألهمها الإنسان ليجهزه للورود في مرحلة العمل، والأخذ بالتصرف في الكون، ليقضي الله أمراً كان مفعولاً، قال تعالى: ﴿الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: ٥٠]، وقال تعالى:

﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ [الأعلى: ٢ ـ ٣]، وهذه هداية عامة لكل موجود مخلوق إلى ما هو كمال وجوده، وسوق له إلى الفعل والعمل لحفظ وجوده وبقائه، سواء كان ذا شعور أو فاقداً للشعور.

و. وقال تعالى في الإنسان خاصة: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس: ٧ ـ ٨]، فأفاد أن الفجور والتقوى معلومان للإنسان بإلهام فطري منه تعالى، وهما ما ينبغي أن يفعله أو يراعيه، وما لا ينبغي، وهي العلوم العملية التي لا اعتبار لها خارجة عن النفس الإنسانية، ولعله إليه الإشارة بإضافة الفجور والتقوى إلى النفس.

ز. وقال تعالى: ﴿وَمَا هَٰذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [العنكبوت: ٦٤]، فإن اللعب لا حقيقة له إلا الخيال فقط، كذا الحياة الدنيا: من جاه ومال وتقدم وتأخر ورئاسة ومرؤوسية وغير ذلك، إنما هي أمور خيالية لا واقع لها في الخارج عن ذهن الذاهن، بمعنى أن الذي في الخارج إنما هو حركات طبيعية يتصرف بها الإنسان في المادة، من غير فرق في ذلك بين أفراد الإنسان وأحواله، فالموجود بحسب الواقع من (الإنسان الرئيس) إنسانيته، وأما رئاسته فإنها هي في الوهم، ومن (الثوب المملوك) الثوب مثلاً، وأما أنه مملوك فأمر خيالي لا يتجاوز حد الذهن، وعلى هذا القياس.

٥. جريه على استخدام غيره انتفاعاً:

أ. فهذه السلسلة من العلوم والإدراكات هي التي تربط الإنسان بالعمل في المادة، ومن جملة هذه الأفكار والتصديقات: تصديق الإنسان بأنه يجب أن يستخدم كل ما يمكنه استخدامه في طريق كماله، وبعبارة أخرى: إذعانه بأنه ينبغي أن ينتفع لنفسه، ويستبقي حياته بأي سبب أمكن، وبذلك يأخذ في التصرف في المادة، ويعمل آلات من المادة، يتصرف بها في المادة، كاستخدام السكين للقطع، واستخدام الإبرة للخياطة، واستخدام الإناء لحبس المايعات، واستخدام السلم للصعود، إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة، ولا يحد من حيث التركيب والتفصيل، وأنواع الصناعات والفنون المتخذة لبلوغ المقاصد والأغراض المنظور فيها.

ب. وبذلك يأخذ الإنسان أيضاً في التصرف في النبات بأنواع التصرف، فيستخدم أنواع النبات بالتصرف فيها في طريق الغذاء واللباس والسكنى وغير ذلك، وبذلك يستخدم أيضاً أنواع الحيوان في

سبيل منافع حياته، فينتفع من لحمها ودمها وجلدها وشعرها ووبرها وقرنها وروثها ولبنها ونتاجها وجميع أفعالها، ولا يقتصر على سائر الحيوان دون أن يستخدم سائر أفراد نوعه من الآدميين، فيستخدمهم كل استخدام ممكن، ويتصرف في وجودها وأفعالها بما يتيسر له من التصرف، كل ذلك مما لا ريب فيه.

٦. كونه مدنياً بالطبع:

أ. غير أن الإنسان لما وجد سائر الأفراد من نوعه، وهم أمثاله، يريدون منه ما يريده منهم، صالحهم ورضي منهم أن ينتفعوا منه وزان ما ينتفع منهم، وهذا حكمه بوجوب اتخاذ المدنية والاجتماع التعاوني، ويلزمه الحكم بلزوم استقرار الاجتماع بنحو ينال كل ذي حق حقه، ويتعادل النسب والروابط، وهو العدل الاجتماعي.

ب. فهذا الحكم ـ أعني حكمه بالاجتماع المدني والعدل الاجتماعي ـ إنما هو حكم دعا إليه الاضطرار، ولولا الاضطرار المذكور لم يقض به الإنسان أبداً، وهذا معنى ما يقال: إن الإنسان مدني بالطبع، وأنه يحكم بالعدل الاجتماعي، فإن ذلك أمر ولّده حكم الاستخدام المذكور اضطراراً على ما مر بيانه، ولذلك، كلما قوي إنسان على آخر، ضعف حكم الاجتماع التعاوني وحكم العدل الاجتماعي أثراً، فلا يراعيه القوي في حق الضعيف، ونحن نشاهد ما يقاسيه ضعفاء الملل من الأمم القوية، وعلى ذلك جرى التاريخ أيضاً إلى هذا اليوم الذي يدعى أنه عصر الحضارة والحرية.

ج. وهو الذي يستفاد من كلامه تعالى، كقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾ [المعارج: ١٩]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ [إبراهيم: ٣٤]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَىٰ أَن رَّآهُ اسْتَغْنَىٰ﴾ [العلق: ٦ ـ ٧]

د. ولو كان العدل الاجتماعي مما يقتضيه طباع الإنسان اقتضاء أولياً، لكان الغالب على الاجتماعات في شؤونها هو العدل، وحسن تشريك المساعي، ومراعاة التساوي، مع أن المشهود دائماً خلاف ذلك، وإعمال القدرة والغلبة، وتحويل القوي العزيز مطالبه على الضعيف، واستدلال الغالب للمغلوب واستعباده في طريق مقاصده ومطامعه.

٧. حدوث الاختلاف بين أفراد الإنسان:

أ. ومن هنا يعلم أن قريحة الاستخدام في الإنسان، بانضمامها إلى الاختلاف الضروري بين الأفراد

من حيث الخلقة ومنطقة الحياة والعادات والأخلاق المستندة إلى ذلك، وإنتاج ذلك للاختلاف الضروري من حيث القوة والضعف، يؤدي إلى الاختلاف والانحراف عما يقتضيه الاجتماع الصالح من العدل الاجتماعي، فيستفيد القوي من الضعيف أكثر مما يفيده، وينتفع الغالب من المغلوب من غير أن ينفعه، ويقابله الضعيف المغلوب، مادام ضعيفاً مغلوباً، بالحيلة والمكيدة والخدعة، فإذا قوي وغلب، قابل ظالمه بأشد الانتقام، فكان بروز الاختلاف مؤدياً إلى الهرج والمرج، وداعياً إلى هلاك الإنسانية، وفناء الفطرة، وبطلان السعادة.

ب. وإلى ذلك يشير تعالى بقوله: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾ [يونس: ١٩]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: ١١٨ ـ ١١٩]، وقوله تعالى في الآية المبحوث عنها: ﴿لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾.

ج. وهذا الاختلاف ـ كما عرفت ـ ضروري الوقوع بين أفراد المجتمعين من الإنسان، لاختلاف الخلقة باختلاف المواد، وإن كان الجميع إنساناً بحسب الصورة الإنسانية الواحدة، والوحدة في الصورة تقتضي الوحدة من حيث الأفكار والأفعال بوجه، واختلاف المواد يؤدي إلى اختلاف الإحساسات والإدراكات والأحوال في عين أنها متحدة بنحو، واختلافها يؤدي إلى اختلاف الأغراض والمقاصد والآمال، واختلافها يؤدي إلى اختلاف الأفعال، وهو المؤدي إلى اختلال نظام الاجتماع.

د. وظهور هذا الاختلاف هو الذي استدعى التشريع، وهو جعل قوانين كلية يوجب العمل بها ارتفاع الاختلاف، ونيل كل ذي حق حقه، وتحميلها الناس.

هـ. والطريق المتخذ اليوم لتحميل القوانين المصلحة لاجتماع الإنسان أحد طريقين:

• الطريق الأول: إلجاء الاجتماع على طاعة القوانين الموضوعة لتشريك الناس في حق الحياة وتسويتهم في الحقوق، بمعنى أن ينال كل من الأفراد ما يليق به من كمال الحياة، مع إلغاء المعارف الدينية: من التوحيد والأخلاق الفاضلة، وذلك بجعل التوحيد ملغى غير منظور إليه ولا مرعي، وجعل الأخلاق تابعة للاجتماع وتحوله، فما وافق حال الاجتماع من الأخلاق فهو الخلق الفاضل: يوماً العفة، ويوماً الخلاعة، ويوماً الصدق، ويوماً الكذب، ويوماً الأمانة، ويوماً الخيانة، وهكذا.

• الطريق الثاني: إلجاء الاجتماع على طاعة القوانين بتربية ما يناسبها من الأخلاق واحترامها، مع

إلغاء المعارف الدينية في التربية الاجتماعية.

هـ. وهذان طريقان مسلوكان في رفع الاختلافات الاجتماعية وتوحيد الأمة المجتمعة من الإنسان: أحدهما بالقوة المجبرة والقدرة المتسلطة من الإنسان فقط، وثانيهما بالقوة والتربية الخلقية، لكنهما ـ على ما يتلوهما من المفاسد ـ مبنيان على أساس الجهل، فيه بوار هذا النوع، وهلاك الحقيقة الإنسانية، فإن هذا الإنسان موجود مخلوق لله، متعلق الوجود بصانعه، بدء من عنده وسيعود إليه، فله حياة باقية بعد الارتحال من هذه النشأة الدنيوية، حياة طويلة الذيل غير منقطع الأمد، وهي مرتبة على هذه الحياة الدنيوية، وكيفية سلوك الإنسان فيها، واكتسابه الأحوال والملكات المناسبة للتوحيد الذي هو كونه عبداً لله سبحانه، بادئاً منه عائداً إليه، وإذا بنى الإنسان حياته في هذه الدنيا على نسيان توحيده، وستر حقيقة الأمر، فقد أهلك نفسه، وأباد حقيقته.

و. فمثل الناس في سلوك هذين الطريقين كمثل قافلة أخذت في سلوك الطريق إلى بلد ناء، معها ما يكفيها من الزاد ولوازم السير، ثم نزلت في أحد المنازل في أثناء الطريق، فلم تلبث هنيئة حتى أخذت في الاختلاف: من قتل، وضرب، وهتك عرض، وأخذ مال وغصب مكان وغير ذلك، ثم اجتمعوا يتشاورون بينهم على اتخاذ طريقة يحفظونها لصون أنفسهم وأموالهم.

ز. فقال قائل منهم: (عليكم بالاشتراك في الانتفاع من هذه الأعراض والأمتعة، والتمتع على حسب ما لكل من الوزن الاجتماعي، فليس إلا هذا المنزل، والمتخلف عن ذلك يؤخذ بالقوة والسياسة)

ح. وقال قائل منهم: (ينبغي أن تضعوا القانون المصلح لهذا الاختلاف على أساس الشخصيات الموجودة التي جئتم بها من بلدكم الذي خرجتم منه، فيتأدب كل بما له من الشخصية الخلقية، ويأخذ بالرحمة لرفقائه، والعطوفة والشهامة والفضيلة، ثم تشتركوا مع ذلك في الانتفاع عن هذه الأمتعة الموجودة، فليست إلا لكم ولمنزلكم هذا)

ط. وقد أخطأ القائلان جميعاً، وسهيا عن أن القافلة جميعاً على جناح سفر، ومن الواجب على المسافر أن يراعي في جميع أحواله حال وطنه وحال غاية سفره التي يريدها، فلو نسي شيئاً من ذلك، لم يكن يستقبله إلا الضلال والغي والهلاك.

ي. والقائل المصيب بينهم هو من يقول: (تمتعوا من هذه الأمتعة على حسب ما يكفيكم لهذه الليلة،

وخذوا من ذلك زاداً لما هو أمامكم من الطريق، وما أريد منكم في وطنكم، وما تريدونه لمقصدكم)

٨. رفع الاختلاف بالدين:

أ. ولذلك شرع الله سبحانه ما شرعه من الشرائع والقوانين، واضعاً ذلك على أساس التوحيد، والاعتقاد والأخلاق والأفعال، وبعبارة أخرى: وضع التشريع مبني على أساس تعليم الناس وتعريفهم ما هو حقيقة أمرهم من مبدئهم إلى معادهم، وأنهم يجب أن يسلكوا في هذه الدنيا حياة تنفعهم في غد، ويعملوا في العاجل ما يعيشون به في الآجل، فالتشريع الديني والتقنين الإلهي هو الذي بني على العلم فقط دون غيره، قال تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا للهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف: ٤٠]، وقال تعالى في هذه الآية المبحوث عنها: ﴿فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾، فقارن بعثة الأنبياء بالتبشير والإنذار بإنزال الكتاب المشتمل على الأحكام والشرائع الرافعة لاختلافهم.

ب. ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجاثية: ٢٤]، فإنهم إنما كانوا يصرون على قولهم ذلك، لا لدفع القول بالمعاد فحسب، بل لأن القول بالمعاد والدعوة إليه كان يستتبع تطبيق الحياة الدنيوية على الحياة بنحو العبودية، وطاعة قوانين دينية مشتملة على مواد وأحكام تشريعية: من العبادات والمعاملات والسياسات، وبالجملة، القول بالمعاد كان يستلزم التدين بالدين، واتباع أحكامه في الحياة، ومراقبة البعث والمعاد في جميع الأحوال والأعمال، فردوا ذلك ببناء الحياة الاجتماعية على مجرد الحياة الدنيا من غير نظر إلى ما ورائها.

ج. وكذا قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا فَأَعْرِضْ عَن مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ذَٰلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ الْعِلْمِ﴾ [النجم: ٢٨ ـ ٣٠]، فبيّن تعالى أنهم يبنون الحياة على الظن والجهل، والله سبحانه يدعو إلى دار السلام، ويبني دينه على الحق والعلم، والرسول يدعو الناس إلى ما يحييهم، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا للهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤]، وهذه الحياة هي التي يشير إليها قوله تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾ [الأنعام: ١٢٢]، وقال تعالى: ﴿أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [الرعد: ١٩]، وقال تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ

أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [يوسف: ١٠٨]، وقال تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر: ٩]، وقال تعالى: ﴿يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ﴾ [البقرة: ١٢٩]، إلى غير ذلك، والقرآن مشحون بمدح العلم والدعوة إليه والحث به، وناهيك فيه أنه يسمي العهد السابق على ظهور الإسلام عهد الجاهلية، كما قيل.

د. فما أبعد من الإنصاف قول من يقول: إن الدين مبني على التقليد والجهل، مضاد للعلم ومباهت له، وهؤلاء القائلون أناس اشتغلوا بالعلوم الطبيعية والاجتماعية، فلم يجدوا فيها ما يثبت شيئاً مما وراء الطبيعة، فظنوا عدم الإثبات إثباتاً للعدم، وقد أخطأوا في ظنهم، وخبطوا في حكمهم، ثم نظروا إلى ما في أيدي أمثالهم من الناس المتهوسين من أمور يسمونه باسم الدين، ولا حقيقة لها غير الشرك، والله بريء من المشركين ورسوله، ثم نظروا إلى الدعوة الدينية بالتعبد والطاعة فحسبوها تقليداً، وقد أخطأوا في حسبانهم، والدين أجل شأناً من أن يدعو إلى الجهل والتقليد، وأمنع جانباً من أن يهدي إلى عمل لا علم معه، أو يرشد إلى قول بغير هدى ولا كتاب منير، ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً، أو كذب بالحق لما جاءه.

٩. الاختلاف في نفس الدين:

أ. وبالجملة، فهو تعالى يخبرنا أن الاختلاف في المعاش وأمور الحياة إنما رفع أول ما رفع بالدين، فلو كانت هناك قوانين غير دينية، فهي مأخوذة بالتقليد من الدين.

ب. ثم إنه تعالى يخبرنا أن الاختلاف نشأ بين النوع في نفس الدين، وإنما أوجده حملة الدين ممن أوتي الكتاب المبين: من العلماء بكتاب الله، بغياً بينهم وظلماً وعتواً، قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ إلى أن قال: ﴿وَمَا تَفَرَّقُوا إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى لَّقُضِيَ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ١٣ ـ ١٤]، وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [يونس: ١٩]، والكلمة المشار إليها في الآيتين هو قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [الأعراف: ٢٤]

ج. فالاختلاف في الدين مستند إلى البغي دون الفطرة، فإن الدين فطري، وما كان كذلك لا تضل

فيه الخلقة، ولا يتبدل فيه حكمها، كما قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ [الروم: ٣٠]، فهذه جمل ما بني عليه الكلام في هذه الآية الشريفة.

١٠. الإنسان بعد الدنيا:

ثم إنه يخبرنا أن الإنسان سيرتحل من الدنيا التي فيه حياته الاجتماعية، وينزل داراً أخرى سماها البرزخ، ثم داراً أخرى سماها الآخرة، غير أن حياته بعد هذه الدنيا حياة انفرادية، ومعنى كون الحياة انفرادية: أنها لا ترتبط بالاجتماع التعاوني والتشارك والتناصر، بل السلطنة هناك في جميع أحكام الحياة لوجود نفسه، لا يؤثر فيه وجود غيره بالتعاون والتناصر أصلاً، ولو كان هناك هذا النظام الطبيعي المشهود في المادة، لم يكن بدٌ عن حكومة التعاون والتشارك، لكن الإنسان خلفه وراء ظهره، وأقبل إلى ربه، وبطل عنه جميع علومه العملية، فلا يرى لزوم الاستخدام والتصرف والمدنية والاجتماع التعاوني ولا سائر أحكامه التي يحكم بها في الدنيا، وليس له إلا صحابة عمله، ونتيجة حسناته وسيئاته، ولا يظهر له إلا حقيقة الأمر، ويبدو له النبأ العظيم الذي هم فيه مختلفون، قال تعالى: ﴿وَنَرِثُهُ مَا يَقُولُ وَيَأْتِينَا فَرْدًا﴾ [مريم: ٨٠]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ [الأنعام: ٩٤]، وقال تعالى: ﴿هُنَالِكَ تَبْلُو كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ وَرُدُّوا إِلَى اللهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ [يونس: ٣٠]، وقال تعالى: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَنَاصَرُونَ بَلْ هُمُ الْيَوْمَ مُسْتَسْلِمُونَ﴾ [الصافات: ٢٥ـ ٢٦]، وقال تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا للهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ [إبراهيم: ٤٨]، وقال تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَىٰ﴾ [النجم: ٣٩ـ ٤١]، فهذه الآيات كما ترى تدل على أن الإنسان يبدل بعد الموت نحو حياته، فلا يحيى حياة اجتماعية مبنية على التعاون والتناصر، ولا يستعمل ما أبدعه في هذه الحياة من العلوم العملية، ولا يجني إلا ثمرة عمله ونتيجة سعيه، ظهر له ظهوراً فيجزى به جزاء.

١١. تفسير قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾:

أ. قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾، الناس معروف وهو الأفراد المجتمعون من الإنسان،

والأمة هي الجماعة من الناس، وربما يطلق على الواحد كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ﴾ [النحل: ١٢٠]، وربما يطلق على زمان معتد به كقوله تعالى: ﴿وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ [يوسف: ٤٥]، أي بعد سنين، وقوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِلَىٰ أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ﴾ [هود: ٨]، وربما يطلق على الملة والدين كما قال بعضهم في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ [المؤمنون: ٥٢]، وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٩٢]، وأصل الكلمة من ﴿أَمِ﴾ يأمّ إذا قصد، فأطلق لذلك على الجماعة، لكن لا على كل جماعة، بل على جماعة كانت ذات مقصد واحد وبغية واحدة هي رابطة الوحدة بينها، وهو المصحح لإطلاقها على الواحد وعلى سائر معانيها إذا أطلقت.

ب. وكيف كان، فظاهر الآية يدل على أن هذا النوع قد مر عليهم في حياتهم زمان كانوا على الاتحاد والاتفاق، وعلى السذاجة والبساطة، لا اختلاف بينهم بالمشاجرة والمدافعة في أمور الحياة، ولا اختلاف في المذاهب والآراء، والدليل على نفي الاختلاف قوله تعالى: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾، فقد رتب بعثة الأنبياء وحكم الكتاب في مورد الاختلاف على كونهم أمة واحدة، فالاختلاف في أمور الحياة ناشئ بعد الاتحاد والوحدة، والدليل على نفي الاختلاف الثاني قوله تعالى: (وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ)، فالاختلاف في الدين إنما نشأ من قبل حملة الكتاب بعد إنزاله بالبغي.

ج. وهذا هو الذي يساعد عليه الاعتبار، فإنا نشاهد النوع الإنساني لا يزال يرقى في العلم والفكر، ويتقدم في طريق المعرفة والثقافة، عاماً بعد عام، وجيلاً بعد جيل، وبذلك يستحكم أركان اجتماعه يوماً بعد يوم، ويقوم على رفع دقائق الاحتياج، والمقاومة قبال مزاحمات الطبيعة، والاستفادة من مزايا الحياة، وكلما رجعنا في ذلك القهقرى، وجدناه أقل عرفاناً برموز الحياة وأسرار الطبيعة، وينتهي بنا هذا السلوك إلى الإنسان الأولي الذي لا يوجد عنده إلا النزر القليل من المعرفة بشؤون الحياة وحدود العيش، كأنهم ليس عندهم إلا البديهيات ويسير من النظريات الفكرية التي تهيئ لهم وسائل البقاء بأبسط ما يكون، كالتغذي بالنبات أو شيء من الصيد، والإيواء إلى الكهوف، والدفاع بالحجارة والأخشاب ونحو ذلك، فهذا حال الإنسان في أقدم عهوده، ومن المعلوم أن قوماً حالهم هذا الحال لا يظهر فيهم الاختلاف ظهوراً يعتد به، ولا يبدو فيهم الفساد بذواً مؤثراً، كالقطيع من الغنم، لا هم لأفراده إلا الاهتداء لبعض ما اهتدى

إليه بعض آخر، والتجمع في المسكن والمعلف والمشرب.

د. غير أن الإنسان ـ لوجود قريحة الاستخدام فيه كما أشرنا إليه فيما مر ـ لا يحبسه هذا الاجتماع القهري من حيث التعاون على رفع البعض حوائج البعض عن الاختلاف والتغالب والتغلب، وهو كل يوم يزداد علماً وقوة على طرق الاستفادة، ويتنبه بمزايا جديدة، ويتيقظ لطرق دقيقة في الانتفاع، وفيهم الأقوياء وأولو السطوة وأرباب القدرة، وفيهم الضعفاء ومن في رتبتهم، وهو منشأ ظهور الاختلاف الفطري الذي دعت إليه قريحة الاستخدام، كما دعت هذه القريحة بعينها إلى الاجتماع والمدنية.

هـ. ولا ضير في تزاحم حكمين فطريين، إذا كان فوقهما ثالث يحكم بينهما، ويعدل أمرهما، ويصلح شأنهما، وذلك كالإنسان تتسابق قواه في أفعالها، ويؤدي ذلك إلى التزاحم، كما أن جاذبية التغذي تقضي بأكل ما لا تطيق هضمه الهاضمة ولا تسعه المعدة، وهناك عقل يعدل بينهما، ويقضي لكل بما يناسبه، ويقدر فعل كل واحدة من هذه القوى الفعالة بما لا يزاحم الأخرى في فعلها.

و. والتنافي بين حكمين فطريين فيما نحن فيه من هذا القبيل، فسلوك فطرة الإنسان إلى المدنية ثم سلوكها إلى الاختلاف يؤديان إلى التنافي، ولكن الله يرفع التنافي برفع الاختلاف الموجود ببعث الأنبياء بالتبشير والإنذار، وإنزال الكتاب الحاكم بين الناس فيما اختلفوا فيه.

ز. وبهذا البيان يظهر فساد ما ذكره بعضهم: أن المراد بالآية أن الناس كانوا أمة واحدة على الهداية، لأن الاختلاف إنما ظهر بعد نزول الكتاب بغياً بينهم، والبغي من حملة الكتاب، وقد غفل هذا القائل عن أن الآية تثبت اختلافين اثنين لا اختلافاً واحداً، وقد مر بيانه، وعن أن الناس لو كانوا على الهداية فإنها واحدة من غير اختلاف، فما هو الموجب بل ما هو المجوز لبعث الأنبياء وإنزال الكتاب وحملهم على البغي بالاختلاف، وإشاعة الفساد، وإثارة غرائز الكفر والفجور ومهلكات الأخلاق مع استبطانها؟

ح. ويظهر به أيضاً فساد ما ذكره آخرون: أن المراد بها أن الناس كانوا أمة واحدة على الضلالة، إذ لولاها لم يكن وجه لترتب قوله تعالى: ﴿فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ﴾، وقد غفل هذا القائل عن أن الله سبحانه يذكر أن هذا الضلال الذي ذكره ـ وهو الذي أشار إليه بقوله سبحانه: ﴿فَهَدَى اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ﴾ ـ إنما نشأ عن سوء سريرة حملة الكتاب وعلماء الدين بعد نزول الكتاب، وبيان آياته للناس، فلو كانوا على الضلالة قبل البعث والإنزال، وهي ضلالة الكفر والنفاق والفجور والمعاصي، فما المصحح

لنسبة ذلك إلى حملة الكتاب وعلماء الدين؟

ط. ويظهر به أيضاً ما في قول آخرين: أن المراد بالناس بنو إسرائيل، حيث إن الله يذكر أنهم اختلفوا في الكتاب بغياً بينهم، قال تعالى: ﴿فَمَا اخْتَلَفُوا إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ﴾ [الجاثية: ١٧]، وذلك أنه تفسير من غير دليل، ومجرد اتصاف قوم بصفة لا يوجب انحصارها فيهم.

ي. وأفسد من ذلك قول من قال: إن المراد بالناس في الآية هو آدم عليه السلام، والمعنى أن آدم عليه السلام كان أمة واحدة على الهداية، ثم اختلف ذريته، فبعث الله النبيين، والآية بجملها لا تطابق هذا القول لا كله ولا بعضه.

ك. ويظهر به أيضاً فساد قول بعضهم: إن ﴿كَانَ﴾ في الآية منسلخ عن الدلالة على الزمان، كما في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [الفتح: ٧]، فهو دال على الثبوت، والمعنى: أن الناس أمة واحدة من حيث كونهم مدنيين طبعاً، فإن الإنسان مدني بالطبع، لا تتم حياة الفرد الواحد منه وحده، لكثرة حوائجه الوجودية واتساع دائرة لوازم حياته، بحيث لا يتم له الكمال إلا بالاجتماع والتعاون بين الأفراد والمبادلة في المساعي، فيأخذ كل من نتائج عمله ما يستحقه من هذه النتيجة، ويعطي الباقي غيره، ويأخذ بدله بقية ما يحتاج إليه ويستحقه في وجوده، فهذا حال الإنسان لا يستغني عن الاجتماع والتعاون وقتاً من الأوقات، يدل عليه ما وصل إلينا من تاريخ هذا النوع الاجتماعي المدني، وكونه اجتماعياً مدنياً لم يزل على ذلك، فهو مقتضى فطرته وخلقته، غير أن ذلك يؤدي إلى الاختلاف واختلال نظام الاجتماع، فشرع الله سبحانه بعنايته البالغة شرائع ترفع هذا الاختلاف، وبلغها إليهم ببعث النبيين مبشرين ومنذرين، وإنزال الكتاب الحاكم معهم للحكم في موارد الاختلاف.

ل. فمحصل المعنى: أن الناس أمة واحدة مدنية بالطبع، لا غنى لهم عن الاجتماع، وهو يوجب الاختلاف، فلذلك بعث الله الأنبياء وأنزل الكتاب.

م. ويرد عليه:

• أولاً: أنه أخذ المدنية طبعاً أولياً للإنسان، والاجتماع والاشتراك في الحياة لازماً ذاتياً لهذا النوع، وقد عرفت فيما مر أن الأمر ليس كذلك، بل أمر تصالحي اضطراري، وأن القرآن أيضاً يدل على خلافه.

• ثانياً: أن تفريع بعث الأنبياء وإنزال الكتب على مجرد كون الإنسان مدنياً بالطبع غير مستقيم إلا

بعد تقييد هذه المدنية بالطبع بكونها مؤدية إلى الاختلاف وظهور الفساد، فيحتاج الكلام إلى التقدير، وهو خلاف الظاهر، والقائل مع ذلك لا يرضى بتقدير الاختلاف في الكلام.

• ثالثاً: أنه مبني على أخذ الاختلاف الذي تذكره الآية وتتعرض به اختلافاً واحداً، والآية كالنص في كون الاختلاف اختلافين اثنين، حيث تقول: (وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ)، فهو اختلاف سابق على الكتاب، والمختلفون بهذا الاختلاف هم الناس، ثم تقول: ﴿وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ﴾ أي علموا الكتاب وحملوه، بغياً بينهم، وهذا الاختلاف لاحق بالكتاب متأخر عن نزوله، والمختلفون بهذا الاختلاف علماء الكتاب وحملته دون جميع الناس، فأحد الاختلافين غير الآخر: أحدهما اختلاف عن بغي وعلم، والآخر بخلافه.

١٣. قصة سجود الملائكة وحقيقة الإنسان والتكوين

عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ [الأعراف: ١١-١٢]، وضع الطباطبائي مبحثاً حول [تحقيق معنى قصة سجود الملائكة وإباء إبليس ودلالتها على حقيقة الإنسان والتكوين]، خلاصته «الميزان: ٨/ ٢٠»:

أ. بيان أن قصة خلق آدم والسجود للملائكة هي تفصيل لإجمال قوله: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ﴾، وأن الخطاب في ﴿خَلَقْنَاكُمْ﴾ عام للآدميين.

ب. إثبات أن السجدة كانت للملائكة لجميع بني آدم، وأن آدم كان قبلةً منصوبةً نائبةً عن الإنسانية، لا مسجوداً لشخصه.

ج. توضيح أن خلق آدم كان خلقاً للجميع، وأن انتساب النسل إليه يثبت وحدة النوع الإنساني.

د. بيان أن الأمر بالسجود كان أمراً تكوينياً تمثيلياً، وأن القصة تحكي عن جريان تكويني في الروابط بين الإنسان والملائكة وإبليس.

هـ. الرد على من يرى أن الأمر بالسجود كان تشريعياً، وأن القصة تمثل حقيقة أن خلق الإنسان شق المقام إلى مقامي القرب والبعد.

و. توضيح أن إبليس إنما استكبر على ربه لا على آدم، وأن قوله: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ﴾ احتجاج بالإنية المستقلة التي تنافي العبودية.

ز. بيان أن القرآن لم يعتن بالرد على حجة إبليس المادية، بل أخذ عليه استكباره على الله، لأنه ليس لعبد أن ينازع ربه في كبريائه.

نصّ المبحث:

١. موقع القصة وتفصيلها للإجمال السابق:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ﴾ [الأعراف: ١١ ـ ١٣]

صورة قصة تبتدئ من هذه الآية إلى تمام خمس عشرة آية، يفصل فيها إجمال الآية السابقة، وتبين فيها العلل والأسباب التي انتهت إلى تمكين الإنسان في الأرض، المدلول عليه بقوله: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ﴾ [الأعراف: ١٠]، ولذلك بدئ الكلام في قوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ﴾ بلام القسم، ولذلك أيضاً سيقت القصتان، أعني قصة الأمر بالسجدة وقصة الجنة، في صورة قصة واحدة، من غير أن تفصل القصة الثانية بما يدل على كونها قصة مستقلة، كل ذلك ليتخلص إلى قوله: ﴿قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ﴾ [الأعراف: ٢٤]، إلى آخر الآيتين، فينطبق التفصيل على إجمال قوله: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ الآية.

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾ الخطاب فيه لعامة الآدميين، وهو خطاب امتناني كما مر نظيره في الآية السابقة، لأن المضمون هو المضمون، وإنما يختلفان بالإجمال والتفصيل.

٢. السجدة كانت للجميع لا لشخص آدم:

وعلى هذا، فالانتقال في الخطاب من العموم إلى الخصوص، أعني قوله: ﴿ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ بعد قوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾، يفيد بيان حقيقتين:

أ. الأولى: أن السجدة كانت من الملائكة لجميع بني آدم، أي للنشأة الإنسانية، وإن كان آدم عليه السلام هو القبلة المنصوبة للسجدة، فهو عليه السلام في أمر السجدة كان مثالاً يمثل به الإنسانية، نائباً

مناب أفراد الإنسان على كثرتهم، لا مسجوداً له من جهة شخصه، كالكعبة المجعولة قبلة يتوجه إليها في العبادات، وتمثل بها ناحية الربوبية، ويستفاد هذا المعنى:

• أولاً: من قصة الخلافة المذكورة في سورة البقرة آية ٣٠ ـ ٣٣، فإن المستفاد من الآيات هناك أن أمر الملائكة بالسجدة متفرع على الخلافة، والخلافة المذكورة في الآيات كما استفدناه هناك غير مختصة بآدم، بل جارية في عامة الآدميين، فالسجدة أيضاً للجميع.

• وثانياً: أن إبليس تعرض لهم أي لبني آدم ابتداءً من غير توسيط آدم ولا تخصيصه عليه السلام بالتعرض، حين قال على ما حكاه الله سبحانه: ﴿فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ﴾ [الأعراف: ١٦ ـ ١٧]، من غير سبق ذكر لبني آدم، وقد ورد نظيره في سورة الحجر حيث قال: ﴿رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الحجر: ٣٩]، وفي سورة ص حيث قال: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [ص: ٨٢]، ولولا أن الجميع مسجودون بنوعيتهم للملائكة، لم يستقم له أن ينقم منهم هذه النقمة ابتداءً، وهو ظاهر.

• وثالثاً: أن الخطابات التي خاطب الله سبحانه بها آدم عليه السلام، كما في سورة البقرة وسورة طه، عممها بعينها في هذه السورة لجميع بنيه، قال تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ﴾ [الأعراف: ٣٥] الآية.

ب. الثانية: أن خلق آدم عليه السلام كان خلقاً للجميع، كما يدل عليه أيضاً قوله تعالى: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ﴾ [السجدة: ٧ ـ ٨]، وقوله: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ﴾ [غافر: ٦٧]، على ما هو ظاهر الآيتين، أن المراد بالخلق من تراب هو الذي كان في آدم عليه السلام، ويشعر بذلك أيضاً قول إبليس في ضمن القصة على ما حكاه الله سبحانه في سورة الإسراء: ﴿لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٦٢]، ولا يخلو عن إشعار به أيضاً قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، على ما سيجيء من بيانه.

٣. أقوال المفسرين في معنى ﴿ثُمَّ﴾ والرد عليها:

وللمفسرين في الآية أقوال مختلفة، قال في مجمع البيان: (ثم ذكر سبحانه نعمته في ابتداء الخلق

فقال: (وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ)، قال الأخفش: ﴿ثُمَّ﴾ هاهنا في معنى الواو، وقال الزجاج: وهذا خطأ لا يجوزه الخليل وسيبويه وجميع من يوثق بعلمه، إنما ﴿ثُمَّ﴾ للشيء الذي يكون بعد المذكور قبله لا غير، وإنما المعنى في هذا الخطاب: ذكر ابتداء الخلق أولاً، فالمراد: أنا بدأنا خلق آدم ثم صورناه، فابتدأ خلق آدم من التراب ثم وقعت السورة بعد ذلك، فهذا معنى: ﴿خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾، ﴿ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ بعد الفراغ من خلق آدم، وهذا مروي عن الحسن، ومن كلام العرب: (فعلنا بكم كذا وكذا) وهم يعنون أسلافهم، وفي التنزيل: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ﴾، أي ميثاق أسلافكم)

وقد قيل في ذلك أقوال أخر: منها أن معناه: خلقنا آدم ثم صورناكم في ظهره ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم، عن ابن عباس ومجاهد والربيع وقتادة والسدي، ومنها: أن الترتيب واقع في الإخبار، فكأنه قال: (خلقناكم ثم صورناكم ثم إنا نخبركم أنا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم)، كما يقول القائل: (أنا راجل ثم أنا مسرع)، وهذا قول جماعة من النحويين منهم علي بن عيسى والقاضي أبو سعيد السيرافي وغيرهما، وعلى هذا فقد قيل: إن المعنى: خلقناكم في أصلاب الرجال ثم صورناكم في أرحام النساء، عن عكرمة، وقيل: خلقناكم في الرحم ثم صورناكم بشق السمع والبصر وسائر الأعضاء.

أما ما نقله عن الزجاج من الوجه، ففيه:

أ. أولاً: أن نسبة شيء من صفات السابقين أو أعمالهم إلى أعقابهم إنما تصح إذا اشترك القبيلان في ذلك بنوع من الاشتراك، كما فيما أورده من المثال، لا بمجرد علاقة النسب والسبق واللحوق، حتى يصح بمجرد الانتساب النسلي أن تعد خلقة نفس آدم خلقاً لبنيه، من غير أن يكون خلقه خلقاً لهم بوجه.

ب. وثانياً: أن ما ذكره لو صح به أن يعد خلق آدم وتصويره خلقاً وتصويراً لبنيه، صح أن يعد أمر الملائكة بالسجدة له أمراً لهم بالسجدة لبنيه، كما جرى على ذلك في قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ﴾، فما باله قال: ﴿ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ ولم يقل: (ثم قلنا للملائكة اسجدوا للإنسان)؟

وأما ما نقله أخيراً من أقوالهم، فوجوه سخيفة غير مفهومة من لفظ الآية، ولعل القائلين بها لا يرضون أن يتأول في كلامهم أنفسهم بمثل هذه الوجوه، فكيف يحمل على مثلها أبلغ الكلام؟

٤. استثناء إبليس وكونه من الجن:

﴿فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾، أخبر تعالى عن سجود الملائكة جميعاً، كما يصرح به في قوله: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: ٣٠]، واستثنى منهم إبليس، وقد علل عدم ائتماره بالأمر في موضع آخر بقوله: ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ [الكهف: ٥٠]، وقد وصف الملائكة بمثل قوله: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٧]، وهو بظاهره يدل على أنه من غير نوع الملائكة.

ولهذا وقع الخلاف بينهم في توجيه هذا الاستثناء: أهو استثناء متصل بتغليب الملائكة لكونهم أكثر وأشرف، أو أنه استثناء منفصل، وإنما أمر بأمر على حدة غير الأمر المتوجه إلى جمع الملائكة، وإن كان ظاهر قوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ أن الأمر لم يكن إلا واحداً، وهو الذي وجهه الله إلى الملائكة.

والذي يستفاد من ظاهر كلامه تعالى أن إبليس كان مع الملائكة من غير تميز له منهم، والمقام الذي كان يجمعهم جميعاً كان هو مقام القدس، كما يستفاد من قصة ذكر الخلافة: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ [البقرة: ٣٠]، وإن الأمر بالسجود إنما كان متوجهاً إلى ذلك المقام، أعني إلى المقيمين بذلك المقام من جهة مقامهم، كما يشير إليه قوله تعالى فيما سيأتي: ﴿قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا﴾، والضمير إلى المنزلة أو إلى السماء أو الجنة، ومآلها إلى المنزلة والمقام، ولو كان الخطاب متوجهاً إليهم من غير دخل المنزلة والمقام في ذلك، لكان من حق الكلام أن يقال: ﴿فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ﴾.

وعلى هذا، لم يكن بينه وبين الملائكة فرق قبل ذلك، وعند ذلك تميز الفريقان، وبقي الملائكة على ما يقتضيه مقامهم ومنزلتهم التي حلوا فيها، وهو الخضوع العبودي والامتثال، كما حكاه الله عنهم: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦ ـ ٢٧]، فهذه حقيقة حياة الملائكة وسنخ أعمالهم، وقد بقوا على ذلك، وخرج إبليس من المنزلة التي كان يشاركهم فيها، كما يشير إليه قوله: ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾، والفسق خروج التمرة عن قشرها، فتميز منهم، فأخذ حياة لا حقيقة لها إلا الخروج من الكرامة الإلهية وطاعة العبودية.

٥. القصة تمثيل للتكوين لا تشريع محض:

والقصة وإن سيقت مساق القصص الاجتماعية المألوفة بيننا، وتضمنت أمراً وامتثالاً وتمرداً واحتجاجاً وطرداً ورجماً وغير ذلك من الأمور التشريعية والمولوية، غير أن البيان السابق على استفادته من الآيات يهدينا إلى كونها تمثيلاً للتكوين، بمعنى أن إبليس على ما كان عليه من الحال لم يقبل الامتثال، أي الخضوع للحقيقة الإنسانية، فتفرعت عليه المعصية، ويشعر به قوله تعالى: ﴿فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا﴾، فإن ظاهره أن هذا المقام لا يقبل لذاته التكبر، فكان تكبره فيه خروجه منه وهبوطه إلى ما هو دونه.

على أن الأمر بالسجود، كما عرفت، أمر واحد توجه إلى الملائكة وإبليس جميعاً بعينه، والأمر المتوجه إلى الملائكة ليس من شأنه أن يكون مولويّاً تشريعياً بمعنى الأمر المتعلق بفعل يتساوى نسبة مأموره إلى الطاعة والمعصية والسعادة والشقاوة، فإن الملائكة مجبولون على الطاعة، مستقرون في مقر السعادة، كما أن إبليس واقع في الجانب المخالف لذلك على ما ظهر من أمره بتوجيه الأمر إليه.

فلولا أن الله سبحانه خلق آدم وأمر الملائكة وإبليس جميعاً بالسجود له، لكان إبليس على ما كان عليه من منزلة القرب غير متميز من الملائكة، لكن خلق الإنسان شق المقام مقامين: مقام القرب ومقام البعد، وميز السبيل سبيلين: سبيل السعادة وسبيل الشقاوة.

٦. قول إبليس واستكباره على الله:

﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾، يريد: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ﴾ كما وقع في سورة ص من قوله: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، ولذلك ربما قيل: إن ﴿لَا﴾ زائدة جيء بها للتأكيد، كما في قوله: ﴿لِئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَلَّا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الحديد: ٢٩]، والظاهر أن ﴿مَنَعَ﴾ مُضَمَّن نظير معنى ﴿حَمَلَ﴾ أو ﴿دَعَا﴾، والمعنى: (ما حملك أو ما دعاك على أن لا تسجد مانعاً لك)

أ. يحكي عما أجاب به لعنه الله، وهو أول معصيته، وأول معصية عصي بها الله سبحانه، فإن جميع المعاصي ترجع بحسب التحليل إلى دعوى الإنية، ومنازعة الله سبحانه في كبريائه، وله رداء الكبرياء لا شريك له فيه، فليس لعبد مخلوق أن يعتمد على ذاته ويقول: ﴿أَنَا﴾ قبال الإنية الإلهية التي عنت له الوجود، وخضعت له الرقاب، وخشعت له الأصوات، وذل له كل شيء، ولو لم تنجذب نفسه إلى نفسه، ولم يحتبس نظره في مشاهدة إنيته، لم يتقيد باستقلال ذاته، وشاهد الإله القيوم فوقه، فذلت له إنيته ذلة تنفي عنه كل

استقلال وكبرياء، فخضع للأمر الإلهي، وطاوعته نفسه في الائتمار والامتثال، ولم تنجذب نفسه إلى ما كان يتراءى من كونه خيراً منه لأنه من النار وهو من الطين، بل انجذبت نفسه إلى الأمر الصادر عن مصدر العظمة والكبرياء ومنبع كل جمال وجلال.

ب. وكان من الحري إذا سمع قوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ أن يأتي بما يطابقه من الجواب، كأن يقول: (منعني أني خير منه)، لكنه أتى بقوله: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ﴾ ليظهر به الإنية ويفيد الثبات والاستمرار، ويستفاد منه أيضاً أن المانع له من السجدة ما يرى لنفسه من الخيرية، فقوله: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ﴾ أظهر وآكد في إفادة التكبر، ومن هنا يظهر أن هذا التكبر هو التكبر على الله سبحانه، دون التكبر على آدم.

ج. ثم إنه في قوله: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ استدل على كونه خيراً من آدم بمبدإ خلقته وهو النار، وأنها خير من الطين الذي خلق منه آدم، وقد صدق الله سبحانه ما ذكره من مبدإ خلقته، حيث ذكر أنه كان من الجن، وأن الجن مخلوق من النار، قال تعالى: ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ [الكهف: ٥٠]، وقال: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ﴾ [الحجر: ٢٦ ـ ٢٧]، وقال أيضاً: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ﴾ [الرحمن: ١٤ ـ ١٥]

د. لكنه تعالى لم يصدقه فيما ذكره من خيريته منه، فإنه تعالى وإن لم يرد عليه قوله: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ﴾ في هذه السورة، إلا أنه بين فضل آدم عليه وعلى الملائكة في حديث الخلافة الذي ذكره في سورة البقرة للملائكة.

على أنه تعالى ذكر القصة في موضع آخر بقوله: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ [ص: ٧١ ـ ٧٦]، فبين:

أ. أولاً: أنهم لم يدعوا إلى السجود له لمادته الأرضية التي سوي منها، وإنما دعوا إلى ذلك لما سواه ونفخ فيه من روحه الخاص به تعالى، الحاملة للشرف كل الشرف، والمتعلقة لتمام العناية الربانية، ويدور أمر الخيرية في التكوينيات مدار العناية الإلهية، لا لحكم من ذواتها، فلا حكم إلا لله.

ب. ثم بين ثانياً: لما سأله عن سبب عدم سجوده بقوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾، أنه تعالى اهتم بأمر خلقته كل الاهتمام، واعتنى به كل الاعتناء، حيث خلقه بكلتا يديه بأي معنى فسرنا اليدين، وهذا هو الفضل، فأجاب لعنه الله بقوله: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾، فتعلق بأمر النار والطين، وأهمل أمر تكبره على ربه، كما أنه في هذه السورة سئل عن سبب تكبره على ربه إذ قيل له: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾، فتعلق بقوله: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ﴾، ولم يعتن بما سئل عنه، أعني السبب في تكبره على ربه إذ لم يأتمر بأمره.

بلى، قد اعتنى به إذ قال: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ﴾، فأثبت لنفسه استقلال الإنية قبال الإنية الإلهية التي قهرت كل شيء، فاستدعاه ذلك إلى نسيان كبريائه تعالى، ووجد نفسه مثل ربه، وأن له استقلالاً كاستقلاله، وأوجب ذلك أن أهمل وجوب امتثال أمره لأنه الله، بل اشتغل بالمرجحات، فوجد الترجيح للمعصية على الطاعة، وللتمرد على الانقياد، وليس إلا أن تكبره بإثبات الإنية المستقلة لنفسه أعمى بصره، فوجد مادة نفسه وهي النار خيراً من مادة نفس آدم وهي الطين، فحكم بأنه خير من آدم، ولا ينبغي للفاضل أن يخضع بالسجود لمفضوله، وإن أمر به الله سبحانه، لأنه يسوي بنفسه نفس ربه بما يرى لنفسه من استقلال وكبرياء كاستقلاله، فيترك الآمر ويتعلق بالمرجحات في الأمر.

وبالجملة، هو سبحانه الله الذي منه يبتدئ كل شيء وإليه يرجع كل شيء، فإذا خلق شيئاً وحكم عليه بالفضل، كان له الفضل والشرف واقعاً بحسب الوجود الخارجي، وإذا خلق شيئاً ثانياً وأمره بالخضوع للأول، كان وجوده ناقصاً مفضولاً بالنسبة إلى ذلك الأول، فإن المفروض أن أمره إما نفس التكوين الحق، أو ينتهي إلى التكوين، فقوله الحق والواجب في امتثال أمره أن يمتثل، لأنه أمره، لا لأنه مشتمل على مصلحة أو جهة من جهات الخير والنفع، حتى يعزل عن ربوبيته ومولويته، ويعود زمام الأمر والتأثير إلى المصالح والجهات، وهي التي تنتهي إلى خلقه وجعله كسائر الأشياء من غير فرق.

٧. العناية باستكبار إبليس على الله:

فجملة ما تدل عليه آيات القصة: أن إبليس إنما عصى واستحق الرجم بالتكبر على ذلك، تكبراً منه على آدم حيث إنه فضل نفسه عليه واستصغر أمره، وقد خصه الله بنفسه وأخبرهم بأنه أشرف منهم في حديث الخلافة، وفي قوله: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾، وقوله: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾، إلا أن العناية في الآيات

باستكباره على الله، لا استكباره على آدم.

ومن الدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ [الكهف: ٥٠]، حيث لم يقل: (فاستنكف عن الخضوع لآدم)، بل إنما ذكر الفسق عن أمر الرب تعالى.

فتلخص أن آيات القصة إنما تعتني بمسألة استعلائه على ربه، وأما استكباره على آدم وما احتج به على ذلك، فذلك من المدلول عليه بالتبع، والظاهر أنه هو السر في عدم التعرض للجواب عن حجته صريحاً، إلا ما يؤمي إليه بعض أطراف الكلام، كقوله: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ وقوله: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾، وغير ذلك.

٨. إشكال وجوابه: الأمر بالسجود تكويني أم تشريعي؟:

الإشكال: القول بكون الأمر بالسجود تكوينياً ينافي ما تنص عليه الآيات من معصية إبليس، فإن القابل للمعصية والمخالفة إنما هو الأمر التشريعي، وأما الأمر التكويني فلا يقبل المعصية والتمرد البتة، فإنه كلمة الإيجاد الذي لا يتخلف عنه الوجود، قال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]

الجواب: الذي ذكرناه آنفاً: أن القصة بما تشتمل عليه بصورتها من الأمر والامتثال والتمرد والطرد وغير ذلك، وإن كانت تتشبه بالقضايا الاجتماعية المألوفة فيما بيننا، لكنها تحكي عن جريان تكويني في الروابط الحقيقية التي بين الإنسان والملائكة وإبليس، فهي في الحقيقة تبين ما عليه خلق الملائكة وإبليس وهما مرتبطان بالإنسان، وما تقتضيه طبائع القبيلين بالنسبة إلى سعادة الإنسان وشقائه، وهذا غير كون الأمر تكوينياً.

فالقصة قصة تكوينية، مثلت بصورة نألفها من صور حياتنا الدنيوية الاجتماعية: كملك من الملوك أقبل على واحد من عامة رعيته لما تفرس منه كمال الاستعداد وتمام القابلية، فاستخلصه لنفسه وخصه بمزيد عنايته، وجعله خليفته في مملكته، مقدماً له على خاصته ممن حوله، فأمرهم بالخضوع لمقامه والعمل بين يديه، فلباه في دعوته وامتثال أمره جمع منهم، فرضي عنهم بذلك وأقرهم على مكانتهم، واستكبر بعضهم، فخطأ الملك في أمره فلم يمتثله، معتلاً بأنه أشرف منه جوهراً وأغزر عملاً، فغضب عليه وطرده

عن نفسه وضرب عليه الذلة والصغار، لأن الملك إنما يطاع ملكاً بيده زمام الأمر، وإليه إصدار الفرامين والدساتير، وليس يطاع لأن ما أمر به يطابق المصلحة الواقعية، فإنما ذلك شأن الناصح الهادي إلى الخير والرشد.

وبالتأمل في هذا المثل ترى أن خاصة الملك، أعم من المطيع والعاصي، كانوا متفقين قبل صدور الأمر في منزلة القرب، مستقرين في مستوى الخدمة وحظيرة الكرامة، من غير أي تميز بينهم، حتى أتاهم الأمر من ذي العرش، فينشعب الطريق عند ذلك إلى طريقين، ويتفرقون طائفتين: طائفة مطيعة مؤتمرة، وأخرى عاصية مستكبرة، وتظهر من الملك بذلك سجاياه الكامنة ووجوه قدرته وصور إرادته، من رحمة وغضب، وتقريب وتبعيد، وعفو ومغفرة، وأخذ وانتقام، ووعد ووعيد، وثواب وعقاب، والحوادث كالمحك، يظهر باحتكاكه جوهر الفلز ما عنده من جودة أو رداءة.

فقصة سجود الملائكة وإباء إبليس تشير إلى حقائق تشابه بوجه ما يتضمنه هذا المثل من الحقائق، والأمر بالسجدة فيها تشريفه تعالى آدم بقرب المنزلة ونعمة الخلافة وكرامة الولاية، تشريفاً أخضع له الملائكة، وأبعد منه إبليس لمضادة جوهر السعادة الإنسانية، فصار يفسد الأمر عليه كلما مسه، ويغويه إذا اقترب منه، وكتب عليه أنه من تولاه فإنه يضله.

وقد عبر الله سبحانه عن إنفاذه أمر التكوين في مواضع من كلامه بلفظ الأمر أو ما يشبه ذلك، كقوله: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [السجدة: ١١]، وقوله: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا﴾ [الأحزاب: ٧٢]، وأشمل من الجميع قوله: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]

٩. إشكال وجوابه: هل هذا يحمل على التمثيل المحض؟:

الإشكال: رفع اليد عن ظاهر القصة وحملها على جهة التكوين المحضة يوجب التشابه في عامة كلامه تعالى، ولا مانع حينئذ يمنع من حمل معارف المبدأ والمعاد بل والقصص والعبر والشرائع على الأمثال، وفي تجويز ذلك إبطال للدين.

الجواب: إنما المتبع هو الدليل، فربما دل على ثبوتها وعلى صراحتها ونصوصيتها، كالمعارف الأصلية والاعتقادات الحقة، وقصص الأنبياء والأمم في دعواتهم الدينية، والشرائع والأحكام وما تستتبعه من

الثواب والعقاب ونظائر ذلك، وربما دل الدليل وقامت شواهد على خلاف ذلك، كما في القصة التي نحن فيها، ومثل قصة الذر وعرض الأمانة وغير ذلك، مما لا يستعقب إنكار ضروري من ضروريات الدين، ولا يخالف آية محكمة ولا سنة قائمة ولا برهاناً يقينياً.

والذي ذكره إبليس في مقام الاحتجاج: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾، من القياس وهو استدلال ظني لا يعبأ به في سوق الحقائق، وقد ذكر المفسرون وجوهاً كثيرة في الرد عليه، لكنك عرفت أن القرآن لم يعتن بأمره، وإنما أخذ الله إبليس باستكباره عليه، في مقام ليس له فيه إلا الانقياد والتذلل، ولذلك أغمضنا عن التعرض لما ذكروه.

١٤. الناس والأمة واحدة

عند تفسير قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ٢١٣] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [تحقيق النظريات الدينية المستفادة من الآية: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ دراسة في معنى الآية، والدليل على النبوة العامة، وحدود الدين، وعلاقة الفطرة بالاختلاف، وعصمة الأنبياء، وموقف الإسلام من الكمال الإنساني]، خلاصته «الميزان: ٢/ ١١٢»:

أ. الآية الكريمة ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ٢١٣]، تشتمل على سبع نظريات أساسية في الدين والنبوة.

ب. النظرية الأولى: حد الدين ومعناه: هو نحو سلوك في الحياة الدنيا يتضمن صلاح الدنيا بما يوافق الكمال الأخروي، فلا بد في الشريعة من قوانين تتعرض لحال المعاش على قدر الاحتياج.

ج. النظرية الثانية: الدين أول ما ظهر ظهر رافعاً للاختلاف الناشئ عن الفطرة، ثم استكمل رافعاً للاختلاف الفطري وغير الفطري معاً.

د. النظرية الثالثة: الدين لا يزال يستكمل حتى يستوعب قوانينه جهات الاحتياج في الحياة، فإذا استوعبها ختم ختماً فلا دين بعده، والإسلام هو الدين الخاتم، والقرآن تبيان لكل شيء.

هـ. النظرية الرابعة: كل شريعة لاحقة أكمل من سابقتها، وهذا يتفق مع ختم النبوة واستيعاب الشريعة المحمدية لجميع جهات الاحتياج.

و. النظرية الخامسة: السبب في بعث الأنبياء هو أن الفطرة الإنسانية تؤدي إلى الاختلاف، والفطرة لا تستطيع رفع ما تجذبه إليه نفسها، فرفع الله هذا الاختلاف بالنبوة والتشريع، والنبوة حالة إلهية غيبية، والوحي هو الإدراك والتلقي من الغيب الذي به يرتفع الاختلاف في حياة الإنسان.

ز. النظرية السادسة: الدين الخاتم يقضي بوقوف الاستكمال الإنساني عند حد معين، لأن الإسلام لم يعتبر مجرد الكمال المادي، بل الكمال الروحي والجسمي معاً، والتاريخ يشهد أن البشر منذ نزول القرآن لم يتقدموا في المعارف الحقيقية والأخلاق الفاضلة، بل وقفوا أو تراجعوا.

ح. النظرية السابعة: الأنبياء عليهم السلام معصومون عن الخطأ، وهذا مستفاد من قوله: ﴿فَهَدَى اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ﴾، حيث أن هداية الله للمؤمنين إنما كانت بإذنه، والله يهدي من يشاء، وهذا لا يتم إلا بعصمة الأنبياء في التبليغ.

نصّ المبحث:

١. تحليل الآية الكريمة:

أ. بيان الاختلاف والهداية: ﴿فَهَدَى اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ﴾ [البقرة: ٢١٣]، بيان لما اختلف فيه، وهو الحق الذي كان الكتاب نزل بمصاحبته، كما دل عليه قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾ [البقرة: ٢١٣]، وعند ذلك عنت الهداية الإلهية بشأن الاختلافين معاً: الاختلاف في شأن الحياة، والاختلاف في الحق والمعارف الإلهية الذي كان عامله الأصلي بغي حملة الكتاب.

ب. تقييد الهداية بـ ﴿بِإِذْنِهِ﴾: وفي تقييد الهداية بقوله تعالى: ﴿بِإِذْنِهِ﴾ دلالة على أن هداية الله تعالى لهؤلاء المؤمنين لم تكن إلزاماً منهم، وإيجاباً على الله تعالى أن يهديهم لإيمانهم، فإن الله سبحانه لا يحكم عليه حاكم، ولا يوجب عليه موجب إلا ما أوجبه على نفسه، بل كانت الهداية بإذنه تعالى، ولو شاء لم يأذن ولم يهد، وعلى هذا فقوله تعالى: ﴿وَاللهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ٢١٣] بمنزلة التعليل

لقوله: ﴿بِإِذْنِهِ﴾، والمعنى: إنما هداهم الله بإذنه لأن له أن يهديهم وليس مضطراً موجباً على الهداية في مورد أحد، بل يهدي من يشاء، وقد شاء أن يهدي الذين آمنوا إلى صراط مستقيم.

٢. النظريات الدينية السبعة المستفادة من الآية:

أ. النظرية الأولى: حد الدين ومعناه: الدين هو نحو سلوك في الحياة الدنيا يتضمن صلاح الدنيا بما يوافق الكمال الأخروي، والحياة الدائمة الحقيقية عند الله سبحانه، فلا بد في الشريعة من قوانين تتعرض لحال المعاش على قدر الاحتياج.

ب. النظرية الثانية: ظهور الدين رافعاً للاختلاف: الدين أول ما ظهر ظهر رافعاً للاختلاف الناشئ عن الفطرة، ثم استكمل رافعاً للاختلاف الفطري وغير الفطري معاً.

ج. النظرية الثالثة: استكمال الدين والختم: الدين لا يزال يستكمل حتى يستوعب قوانينه جهات الاحتياج في الحياة، فإذا استوعبها ختم ختماً فلا دين بعده، وبالعكس، إذا كان دين من الأديان خاتماً، كان مستوعباً لرفع جميع جهات الاحتياج، قال تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، وقال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، وقال تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ [فصلت: ٤٢]

د. النظرية الرابعة: تكامل الشرائع: كل شريعة لاحقة أكمل من سابقتها، وهذا ينسجم مع ختم النبوة واستيعاب الشريعة المحمدية لجميع جهات الاحتياج.

هـ. النظرية الخامسة: سبب بعث الأنبياء (الدليل على النبوة العامة):

- السبب في بعث الأنبياء وإنزال الكتب، وبعبارة أخرى العلة في الدعوة الدينية، هو أن الإنسان بحسب طبعه وفطرته سائر نحو الاختلاف كما أنه سالك نحو الاجتماع المدني، وإذا كانت الفطرة هي الهادية إلى الاختلاف، لم تتمكن من رفع الاختلاف، وكيف يدفع شيء ما يجذبه إليه نفسه؟ فرفع الله سبحانه هذا الاختلاف بالنبوة والتشريع بهداية النوع إلى كماله اللائق بحالهم المصلح لشأنهم.
- وهذا الكمال كمال حقيقي داخل في الصنع والإيجاد، فما هو مقدمته كذلك، وقد قال تعالى: ﴿الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [طه: ٥٠]، فبين أن من شأنه وأمره تعالى أن يهدي كل شيء إلى ما يتم به خلقه، ومن تمام خلقه الإنسان أن يهتدي إلى كمال وجوده في الدنيا والآخرة، وقال تعالى أيضاً:

﴿كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ [الإسراء: ٢٠]، وهذه الآية تفيد أن شأنه تعالى هو الإمداد بالعطاء: يمد كل من يحتاج إلى إمداده في طريق حياته ووجوده، ويعطيه ما يستحقه، وأن عطاءه غير محظور ولا ممنوع من قبله تعالى إلا أن يمتنع ممتنع بسوء حظ نفسه، من قبل نفسه لا من قبله تعالى.

• ومن المعلوم أن الإنسان غير متمكن من تتميم هذه النقيصة من قبل نفسه، فإن فطرته هي المؤدية إلى هذه النقيصة، فكيف يقدر على تتميمها وتسوية طريق السعادة والكمال في حياته الاجتماعية؟ وإذا كانت الطبيعة الإنسانية هي المؤدية إلى هذا الاختلاف العائق للإنسان عن الوصول إلى كماله الحري به، وهي قاصرة عن تدارك ما أدت إليه وإصلاح ما أفسدته، فالإصلاح ﴿لَوْ كَانَ﴾ يجب أن يكون من جهة غير جهة الطبيعة، وهي الجهة الإلهية التي هي النبوة بالوحي، ولذا عبر تعالى عن قيام الأنبياء بهذا الإصلاح ورفع الاختلاف بالبعث، ولم ينسبه في القرآن كله إلا إلى نفسه، مع أن قيام الأنبياء كسائر الأمور له ارتباطات بالمادة بالروابط الزمانية والمكانية.

• فالنبوة حالة إلهية (وإن شئت قل غيبية)، نسبتها إلى هذه الحالة العمومية من الإدراك والفعل نسبة اليقظة إلى النوم، بها يدرك الإنسان المعارف التي بها يرتفع الاختلاف والتناقض في حياة الإنسان، وهذا الإدراك والتلقي من الغيب هو المسمى في لسان القرآن بالوحي، والحالة التي يتخذها الإنسان منه لنفسه بالنبوة.

• ومن هناك يظهر أن هذا (أعني تأدية الفطرة إلى الاجتماع المدني من جهة وإلى الاختلاف من جهة أخرى، وعنايته تعالى بالهداية إلى تمام الخلقة) مبدأ حجة على وجود النبوة، وبعبارة أخرى: دليل النبوة العامة، وتقريره: أن نوع الإنسان مستخدم بالطبع، وهذا الاستخدام الفطري يؤديه إلى الاجتماع المدني وإلى الاختلاف والفساد في جميع شئون حياته، الذي يقضي التكوين والإيجاد برفعه، ولا يرتفع إلا بقوانين تصلح الحياة الاجتماعية برفع الاختلاف عنها، وهداية الإنسان إلى كماله وسعادته بأحد أمرين: إما بفطرته وإما بأمر وراءه، لكن الفطرة غير كافية، فإنها هي المؤدية إلى الاختلاف فكيف ترفعها؟ فوجب أن يكون بهداية من غير طريق الفطرة والطبيعة، وهو التفهيم الإلهي غير الطبيعي المسمى بالنبوة والوحي.

• وهذه الحجة مؤلفة من مقدمات مصرح بها في كتاب الله تعالى كما عرفت فيما تقدم، وكل واحدة

من هذه المقدمات تجربية، بينتها التجربة للإنسان في تاريخ حياته واجتماعاته المتنوعة التي ظهرت وانقرضت في طي القرون المتراكمة الماضية، إلى أقدم أعصار الحياة الإنسانية التي يذكرها التاريخ.

• فلا الإنسان انصرف في حين من أحيان حياته عن حكم الاستخدام، ولا استخدامه لم يؤد إلى الاجتماع وقضى بحياة فردية، ولا اجتماعه المكون خلا عن الاختلاف، ولا الاختلاف ارتفع بغير قوانين اجتماعية، ولا أن فطرته وعقله الذي يعده عقلاً سليماً قدرت على وضع قوانين تقطع منابت الاختلاف وتقلع مادة الفساد، وناهيك في ذلك: ما تشاهده من جريان الحوادث الاجتماعية، وما هو نصب عينيك من انحطاط الأخلاق وفساد عالم الإنسانية، والحروب المهلكة للحرث والنسل، والمقاتل المبيدة للملايين بعد الملايين من الناس، وسلطان التحكم ونفوذ الاستعباد في نفوس البشر وأعراضهم وأموالهم في هذا القرن الذي يسمى عصر المدنية والرقى والثقافة والعلم، فما ظنك بالقرون الخالية، أعصار الجهل والظلمة؟

• وأما أن الصنع والإيجاد يسوق كل موجود إلى كماله اللائق به فأمر جار في كل موجود بحسب التجربة والبحث، وكذا كون الخلقة والتكوين إذا اقتضى أثراً لم يقتض خلافه بعينه أمر مسلم تثبته التجربة والبحث، وأما أن التعليم والتربية الدينيين الصادرين من مصدر النبوة والوحي يقدران على دفع هذا الاختلاف والفساد فأمر يصدقه البحث والتجربة معاً: أما البحث: فلأن الدين يدعو إلى حقائق المعارف وفواضل الأخلاق ومحاسن الأفعال، فصلاح العالم الإنساني مفروض فيه، وأما التجربة: فالإسلام أثبت ذلك في اليسير من الزمان الذي كان الحاكم فيه على الاجتماع بين المسلمين هو الدين، وأثبت ذلك بتربية أفراد من الإنسان صلحت نفوسهم، وأصلحوا نفوس غيرهم من الناس، على أن جهات الكمال والعروق النابضة في هيكل الاجتماع المدني اليوم التي تضمن حياة الحضارة والرقي مرهونة التقدم الإسلامي وسريانه في العالم الدنيوي على ما يعطيه التجزية والتحليل من غير شك، وسنستوفي البحث عنه إن شاء الله في محل آخر أليق به.

و. النظرية السادسة: ختم الدين ووقوف الاستكمال الإنساني:

• الدين الذي هو خاتم الأديان يقضي بوقوف الاستكمال الإنساني، قضاء القرآن بختم النبوة وعدم نسخ الدين وثبات الشريعة يستوجب أن الاستكمال الفردي والاجتماعي للإنسان هو هذا المقدار الذي

اعتبره القرآن في بيانه وتشريعه، وهذا من ملاحم القرآن التي صدقها جريان تاريخ الإنسان منذ نزول القرآن إلى يومنا هذا في زمان يقارب أربعة عشر قرناً، تقدم فيها النوع في الجهات الطبيعية من اجتماعه تقدماً باهراً، وقطع بعداً شاسعاً، غير أنه وقف من جهة معارفه الحقيقية وأخلاقه الفاضلة موقفه الذي كان عليه، ولم يتقدم حتى قدماً واحداً، أو رجع أقداماً خلفه القهقرى، فلم يتكامل في مجموع كماله من حيث المجموع (أعني الكمال الروحي والجسمي معاً)

• وقد اشتبه الأمر على من يقول: إن جعل القوانين العامة لما كان لصلاح حال البشر وإصلاح شأنه، وجب أن تتبدل بتبدل الاجتماعيات في نفسها وارتقائها وصعودها مدارج الكمال، ولا شك أن النسبة بيننا وبين عصر نزول القرآن وتشريع قوانين الإسلام أعظم بكثير من النسبة بين ذلك العصر وعصر بعثة عيسى عليه السلام وموسى عليه السلام، فكان تفاوت النسبة بين هذا العصر وعصر النبي موجباً لنسخ شرائع الإسلام ووضع قوانين أخر قابلة الانطباق على مقتضيات العصر الحاضر.

• والجواب عنه: أن الدين كما مر لم يعتبر في تشريعه مجرد الكمال المادي الطبيعي للإنسان، بل اعتبر حقيقة الوجود الإنساني، وبنى أساسه على الكمال الروحي والجسمي معاً، وابتغى السعادة المادية والمعنوية جميعاً، ولازم ذلك أن يعتبر فيه حال الفرد الاجتماعي المتكامل بالتكامل الديني دون الفرد الاجتماعي المتكامل بالصنعة والسياسة، وقد اختلط الأمر على هؤلاء الباحثين، فإنهم لولوعهم في الأبحاث الاجتماعية المادية (والمادة متحولة متكاملة كالاجتماع المبني عليها) حسبوا أن الاجتماع الذي اعتبره الدين نظير الاجتماع الذي اعتبروه (اجتماع مادي جسماني)، فحكموا عليه بالتغير والنسخ حسب تحول الاجتماع المادي، وقد عرفت أن الدين لا يبني تشريعه على أساس الجسم فقط، بل الجسم والروح جميعاً، وعلى هذا يجب أن يفرض فرد ديني أو اجتماع ديني جامع للتربية الدينية والحياة المادية التي سمحت بها دنيا اليوم، ثم لينظر هل يوجد عنده شيء من النقص المفتقر إلى التتميم، والوهن المحتاج إلى التقوية؟

ز. النظرية السابعة: عصمة الأنبياء: الأنبياء عليهم السلام معصومون عن الخطأ، وهذا مستفاد من قوله: ﴿فَهَدَى اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ﴾، حيث أن هداية الله للمؤمنين إنما كانت بإذنه، والله يهدي من يشاء، وهذا لا يتم إلا بعصمة الأنبياء في التبليغ، وإلا لحصل الاختلاف أيضاً في التبليغ.

٣. الروايات الواردة في معنى الآية:

أ. في المجمع عن الباقر عليه السلام أنه قال: (كان الناس قبل نوح أمة واحدة على فطرة الله، لا مهتدين ولا ضالين، فبعث الله النبيين)

ب. وفي تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام في الآية قال: (وكان ذلك قبل نوح)، فقيل: (فعلى هدى كانوا؟)، قال: (بل كانوا ضلالاً، وذلك أنه لما انقرض آدم وصالح ذريته، وبقي شيث وصيه لا يقدر على إظهار دين الله الذي كان عليه آدم وصالح ذريته، وذلك أن قابيل كان يواعده بالقتل كما قتل أخاه هابيل، فصار فيهم بالتقية والكتمان، فازدادوا كل يوم ضلالة حتى لم يبق على الأرض معهم إلا من هو سلف، ولحق الوصي بجزيرة من البحر ليعبد الله، فبدا لله تبارك وتعالى أن يبعث الرسل، ولو سئل هؤلاء الجهال لقالوا: قد فرغ من الأمر، وكذبوا، إنما هو شيء يحكم الله في كل عام، ثم قرأ: ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ [الدخان: ٤]، فيحكم الله تبارك وتعالى ما يكون في تلك السنة من شدة أو رخاء أو مطر أو غير ذلك)، قلت: (أضلالاً كانوا قبل النبيين أم على هدى؟)، قال: (لم يكونوا على هدى، كانوا على فطرة الله التي فطرهم عليها، لا تبديل لخلق الله، ولم يكونوا ليهتدوا حتى يهديهم الله، أما تسمع بقول إبراهيم: ﴿لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾ [الأنعام: ٧٧]، أي ناسياً للميثاق)

• أقول: قوله: (لم يكونوا على هدى، كانوا على فطرة الله) يفسر معنى كونهم ضلالاً المذكور في أول الحديث، وأنهم إنما خلوا عن الهداية التفصيلية إلى المعارف الإلهية، وأما الهداية الإجمالية فهي تجامع الضلال بمعنى الجهل بالتفاصيل، كما يشير إليه قوله عليه السلام في رواية المجمع المنقولة آنفاً: (على فطرة الله لا مهتدين ولا ضالين)، وقوله ﷺ: (أي ناسياً للميثاق) تفسير للضلال، فالهداية هي ذكر الميثاق حقيقة كما في الكمل من المؤمنين، أو الجري على حال من هو ذاكر للميثاق وإن لم يكن ذاكراً له حقيقة، وهو حال سائر المؤمنين، ولا يخلو إطلاق الهداية عليه من عناية.

ج. وفي التوحيد عن هشام بن الحكم قال: سأل الزنديق الذي أتى أبا عبد الله فقال: (من أين أثبت أنبياء ورسلاً؟)، قال أبو عبد الله عليه السلام: (إنا لما أثبتنا أن لنا خالقاً صانعاً متعالياً عنا وعن جميع ما خلق، وكان ذلك الصانع حكيماً، لم يجز أن يشاهده خلقه، ولا يلامسوه، ولا يباشرهم ولا يباشروه، ويحاجهم ويحاجوه، فثبت أن له سفراء في خلقه يدلونهم على مصالحهم ومنافعهم وما فيه بقائهم، وفي تركه فنائهم، فثبت الآمرون الناهون عن الحكيم العليم في خلقه، وثبت عند ذلك أن له معبرين وهم الأنبياء

وصفوته من خلقه، حكماء مؤدبون بالحكمة، مبعوثين بها، غير مشاركين للناس في أحوالهم، على مشاركتهم لهم في الخلق والتركيب، مؤيدين من عند الحكيم العليم بالحكمة والدلائل والبراهين والشواهد، من إحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص، فلا يخلو أرض الله من حجة يكون معه علم يدل على صدق مقال الرسول ووجوب عدالته)

• أقول: والحديث كما ترى مشتمل على حجج ثلاث في مسائل ثلاث من النبوة:

● إحداها: الحجة على النبوة العامة، وبالتأمل فيما ذكره ﷺ تجد أنه منطبق على ما استفدنا من قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ الآية.

● وثانيتها: الحجة على لزوم تأييد النبي بالمعجزة، وما ذكره عليه السلام منطبق على ما ذكرناه في البحث عن الإعجاز في بيان قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣]

● ورابعتها: مسألة عدم خلو الأرض عن الحجة، وسيأتي بيانه إن شاء الله.

د. وفي المعاني والخصال عن عتبة الليثي عن أبي ذر رحمه الله قال: قلت: (يا رسول الله، كم النبيون؟)، قال: (مائة وأربعة وعشرون ألف نبي)، قلت: (كم المرسلون منهم؟)، قال: (ثلاثمائة وثلاثة عشر جماً غفيراً)، قلت: (من كان أول الأنبياء؟)، قال: ﴿آدَمَ﴾، قلت: (وكان من الأنبياء مرسلاً؟)، قال: (نعم، خلقه الله بيده ونفخ فيه من روحه)، ثم قال: (يا أبا ذر، أربعة من الأنبياء سريانيون: آدم، وشيث، وأخنوخ وهو إدريس وهو أول من خط بالقلم، ونوح، وأربعة من العرب: هود، وصالح، وشعيب، ونبيك محمد ﷺ، وأول نبي من بني إسرائيل موسى، وآخرهم عيسى، وستمائة نبي)، قلت: (يا رسول الله، كم أنزل الله تعالى من كتاب؟)، قال: (مائة كتاب وأربعة كتب: أنزل الله على شيث خمسين صحيفة، وعلى إدريس ثلاثين صحيفة، وعلى إبراهيم عشرين صحيفة، وأنزل التوراة، والإنجيل، والزبور، والفرقان)

• أقول: والرواية وخاصة صدرها المتعرض لعدد الأنبياء والمرسلين من المشهورات، روتها الخاصة والعامة في كتبهم.

هـ. وفي الكافي عن الباقر عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾ [مريم: ٥١]، قال: (النبي الذي يرى في منامه ويسمع الصوت ولا يعاين الملك، والرسول الذي يسمع الصوت ولا يرى في

المنام ويعاين)

• أقول: وفي هذا المعنى روايات أخر، ومن الممكن أن يستفاد ذلك من مثل قوله تعالى: ﴿فَأَرْسِلْ إِلَىٰ هَارُونَ﴾ [الشعراء: ١٣]، وليس معناها أن معنى الرسول هو المرسل إليه ملك الوحي، بل المقصود أن النبوة والرسالة مقامان، خاصة أحدهما الرؤيا، وخاصة الآخر مشاهدة ملك الوحي، وربما اجتمع المقامان في واحد فاجتمعت الخاصتان، وربما كانت نبوة من غير رسالة، فيكون الرسالة أخص من النبوة مصداقاً لا مفهوماً، كما يصرح به الحديث السابق عن أبي ذر حيث يقول: (قلت: كم المرسلون منهم؟)، فقد تبين أن كل رسول نبي ولا عكس.

• وبذلك يظهر الجواب عما اعترضه بعضهم على دلالة قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، أنه إنما يدل على ختم النبوة دون ختم الرسالة، مستدلاً بهذه الرواية ونظائرها، والجواب: أن النبوة أعم مصداقاً من الرسالة، وارتفاع الأعم يستلزم ارتفاع الأخص، ولا دلالة في الروايات كما عرفت على العموم من وجه بين الرسالة والنبوة، بل الروايات صريحة في العموم المطلق.

هـ. وفي العيون عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: (إنما سمي أولو العزم أولي العزم لأنهم كانوا أصحاب العزائم والشرائع، وذلك أن كل نبي كان بعد نوح كان على شريعته ومنهاجه وتابعاً لكتابه إلى زمن إبراهيم الخليل، وكل نبي كان في أيام إبراهيم كان على شريعة إبراهيم ومنهاجه وتابعاً لكتابه إلى زمن موسى، وكل نبي كان في زمن موسى كان على شريعة موسى ومنهاجه وتابعاً لكتابه إلى أيام عيسى، وكل نبي كان في أيام عيسى وبعده كان على شريعة عيسى ومنهاجه وتابعاً لكتابه إلى زمن نبينا محمد ﷺ، فهؤلاء الخمسة أولو العزم، وهم أفضل الأنبياء والرسل عليهم السلام، وشريعة محمد لا تنسخ إلى يوم القيامة، ولا نبي بعده إلى يوم القيامة، فمن ادعى بعده النبوة أو أتى بعد القرآن بكتاب، فدمه مباح لكل من سمع ذلك منه)

• أقول: وروي هذا المعنى صاحب قصص الأنبياء عن الصادق عليه السلام.

و. وفي تفسير القمي في قوله تعالى: ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: ٣٥]، قال: (وهم: نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى بن مريم عليهم السلام)، ومعنى أولي العزم: أنهم سبقوا الأنبياء إلى الإقرار بالله، وأقروا بكل نبي كان قبلهم وبعدهم، وعزموا على الصبر مع التكذيب لهم والأذى.

• أقول: وروي من طرق أهل السنة والجماعة عن ابن عباس وقتادة أن أولي العزم من الأنبياء خمسة: نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد ﷺ، كما رويناه من طرق أهل البيت.

ز. وفي تفسير العياشي عن الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام قال: (كان ما بين آدم وبين نوح من الأنبياء مستخفين، ولذلك خفي ذكرهم في القرآن فلم يسموا، كما سمي من استعلن من الأنبياء)

• أقول: وروي هذا المعنى عن أهل بيت العصمة عليهم السلام بطرق كثيرة.

ح. وفي النهج قال عليه السلام في خطبة له يذكر فيها آدم عليه السلام: (فأهبطه إلى دار البلية، وتناسل الذرية، واصطفى سبحانه من ولده أنبياء، أخذ على الوحي ميثاقهم، وعلى تبليغ الرسالة أمانتهم، لما بدل أكثر خلقه عهد الله إليهم، فجهلوا حقه، واتخذوا الأنداد معه، واجتالتهم الشياطين عن معرفته، واقتطعتهم عن عبادته، فبعث فيهم رسله، وواتر إليهم أنبياءه، ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكروهم منسي نعمته، ويحتجوا عليهم بالتبليغ، ويثيروا لهم دفائن العقول، ويروهم آيات المقدرة: من سقف فوقهم مرفوع، ومهاد تحتهم موضوع، ومعايش تحييهم، وآجال تفنيهم، وأوصاب تهرمهم، وأحداث تتابع عليهم، ولم يخل الله سبحانه خلقه من نبي مرسل، أو كتاب منزل، أو حجة لازمة، أو محجة قائمة، رسل لا يقصر بهم قلة عددهم ولا كثرة المكذبين لهم: من سابق سمي له من بعده، أو غابر عرفه من قبله، على ذلك نسلت القرون، ومضت الدهور، وسلفت الآباء، وخلفت الأبناء، إلى أن بعث الله سبحانه محمداً لإنجاز عدته، وتمام نبوته)

• أقول: قوله: (اجتالتهم) أي حملتهم على الجولان إلى كل جانب، وقوله: (واتر إليهم) أي أرسل واحداً بعد واحد، والأوصاب: جمع وصب وهو المرض، والأحداث: جمع الحدث وهو النازلة، وقوله: (نسلت القرون) أي مضت، وإنجاز العدة: تصديق الوعد، والمراد به الوعد الذي وعده الله سبحانه بإرسال رسوله محمد ﷺ، وبشر به عيسى عليه السلام وغيره من الأنبياء عليهم السلام، قال تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ [الأنعام: ١١٥]

ط. وفي تفسير العياشي عن عبد الله بن الوليد قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: (قال الله تعالى لموسى عليه السلام: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٤٥]، فعلمنا أنه لم يكتب لموسى الشيء كله، وقال تعالى لعيسى: ﴿وَلِأُبَيِّنَ لَكُم بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ﴾ [الزخرف: ٦٣]، وقال الله تعالى

لمحمد ﷺ: ﴿وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ شَهِيدًا وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩])

• أقول: وروي في بصائر الدرجات هذا المعنى عن عبد الله بن الوليد بطريقين، وقوله عليه السلام: (قال الله لموسى) إشارة إلى أن قوله تعالى: ﴿مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ في الألواح يفسر قوله تعالى في حق التوراة: ﴿وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٤٥]، إذ لو كان المراد به استيعاب البيان لجميع جهات كل شيء، لم يصح قوله: ﴿مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ في الألواح، فهذا الكلام شاهد على أن المراد من تفصيل كل شيء تفصيله بوجه لا من جميع الجهات، فافهم.

١٥. تنازع البقاء والانتخاب الطبيعي

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [البقرة: ٢٥١-٢٥٢] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [تنازع البقاء والانتخاب الطبيعي في ضوء القرآن والفلسفة الاجتماعية]، خلاصته «الميزان: ٢/ ٣٠٠»:

أ. التجارب العلمية تثبت قانونين طبيعيين: تنازع البقاء، والانتخاب الطبيعي وبقاء الأمثل، وهما يجريان في الطبيعة والاجتماع.

ب. المتأخرون ناقضوا هذين القانونين بوجود أنواع ضعيفة باقية، وبنجاح التربية في تحسين الأنواع مع بقاء البريء منها، مما يدل على عدم اطراد القاعدتين.

ج. بعضهم علل ذلك بقاعدة (تبعية المحيط)، لكنها أيضاً غير مطردة، والحق أن هذه القواعد صحيحة في الجملة لكنها غير مطردة.

د. النظر الفلسفي يؤكد قانون العلية، فالموجودات تتنازع في البقاء، والأقوى يتصرف في الأضعف، وهذا يوجه قانوني الانتخاب وتبعية المحيط.

هـ. بعض المفسرين فسروا آية ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾ وقوله: ﴿أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾ بقانوني تنازع البقاء والانتخاب، لكن الطباطبائي يردّ بأن الآيات ليست مسوقة لبيان هذين القانونين.

و. آية الدفع مسوقة لبيان أن الله غير مغلوب، وأن الحق منصور، وأن الغلبة للحق لا للقوي الطبيعي.

ز. آية ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾ مسوقة لبيان بقاء الحق وزهوق الباطل، سواء كان بالتنازع أو بدونه.

ح. الآية التي نحن فيها ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ﴾ تشير إلى غريزة الاستخدام التي تؤدي إلى التصالح والاجتماع، وليس إلى قانوني التنازع والانتخاب، لأن هذين القانونين يوجبان الفناء والوحدة، بينما الاجتماع يقوم على الكثرة والتعاون.

نصّ المبحث:

١. قوانين الطبيعة (تنازع البقاء والانتخاب الطبيعي):

ذكر علماء الطبيعة أن التجارب العلمية تنتج أن هذه الموجودات الطبيعية المجبولة على حفظ وجودها وبقائها، والفعالة بقواها المقتضية لما يناسبها من الأفعال، ينازع بعضها البعض في البقاء، وحيث كانت هذه المنازعة من جهة بسط التأثير في الغير والتأثر المتقابل من الغير وبالعكس، كانت الغلبة للأقوى منها والأكمل وجوداً، ويستنتج من ذلك أن الطبيعة لا تزال تنتخب من بين الأفراد من نوع أو نوعين أكملها وأمثلها، فيتوحد للبقاء، ويفنى سائر الأفراد وينقرض تدريجياً، فهناك قاعدتان طبيعيتان:

- إحداهما: تنازع البقاء.
- والثانية: الانتخاب الطبيعي وبقاء الأمثل.

وحيث كان الاجتماع متكئاً في وجوده على الطبيعة، جرى فيه أيضاً نظير القانونين: أعني قانوني تنازع البقاء، والانتخاب وبقاء الأمثل.

فالاجتماع الكامل ـ وهو الاجتماع المبني على أساس الاتحاد الكامل المحكم المرعي فيه حقوق الأفراد الفردية والاجتماعية ـ أحق بالبقاء، وغيره أحق بالفناء والانقراض، والتجارب قاضية ببقاء الأمم الحية المراقبة لوظائفها الاجتماعية المحافظة على سلوك صراطها الاجتماعي، وانقراض الأمم بتفرق القلوب، وفشو النفاق، وشيوع الظلم والفساد، وإتراف الكبراء، وانهدام بنيان الجد فيهم، والاجتماع يحاكي في ذلك الطبيعة كما ذكر، فالبحث في الآثار الأرضية يوصلنا إلى وجود أنواع من الحيوان في العهود الأولية الأرضية هي اليوم من الحيوانات المنقرضة الأنواع، كالحيوان المسمى (برونتوساروس)، أو التي لم

يبق من أنواعها إلا نماذج يسيرة، كالتمساح والضفدع، ولم يعمل في إفنائها وانقراضها إلا تنازع البقاء، والانتخاب الطبيعي وبقاء الأمثل، وكذلك الأنواع الموجودة اليوم لا تزال تتغير تحت عوامل التنازع والانتخاب، ولا يصلح منها للبقاء إلا الأمثل والأقوى وجوداً، ثم يجره حكم الوراثة إلى استمرار الوجود وبقاء النوع، وعلى هذه الوتيرة كانت الأنواع والتراكيب الموجودة في أصل تكونها، فإنما هي أجزاء المادة المنبثة في الجو، حدثت بتراكمها وتجمعها الكرات والأنواع الحادثة فيها، فما كان منها صالحاً للبقاء بقي ثم توارث الوجود، وما كان منها غير صالح لذلك لمنازعة ما هو أقوى منه معه، فسد وانقرض، فهذا ما ذكره علماء الطبيعة والاجتماع.

٢. نقض القاعدتين بوجود الأنواع الضعيفة والتربية:

أ. وقد ناقضه المتأخرون بكثير من الأنواع الضعيفة الوجود الباقية بين الأنواع حتى اليوم، وبكثير من أصناف الأنواع النباتية والحيوانية، فإن وقوع التربية بتأهيل كثير من أنواع النبات والحيوان وإخراجها من البرية والوحشية، وسيرها بالتربية إلى جودة الجنس وكمال النوع، مع بقاء البري والوحشي منها على الرداءة، وسيرهما إلى الضعف يوماً فيوماً، واستقرار التوارث فيها على تلك الصفة، كل ذلك يقضي بعدم اطراد القاعدتين ـ أعني تنازع البقاء والانتخاب الطبيعي.

ب. ولذلك علل بعضهم هذه الصفة الموجودة بين الطبيعيات بفرضية أخرى، وهي تبعية المحيط، فالمحيط الموجود ـ وهو مجموع العوامل الطبيعية تحت شرائط خاصة زمانية ومكانية ـ يستدعي تبعية الموجود في جهات وجوده له، وكذلك الطبيعة الموجودة في الفرد توجب تطبيق وجوده بالخصوصيات الموجودة في محيط حياته، ولذلك كانت لكل نوع من الأنواع التي تعيش في البر أو البحر، أو في مختلف المناطق الأرضية القطبية أو الاستوائية وغير ذلك، من الأعضاء والأدوات والقوى ما يناسب منطقة حياته وعيشته، فمحيط الحياة هو الذي يوجب البقاء عند انطباق وجود الموجود بمقتضياته، والزوال والفناء عند عدم انطباقه بمقتضياته، فالقاعدتان ينبغي أن تنتزعا من هذا القانون ـ أعني: أن الأصل في قانوني تنازع البقاء والانتخاب الطبيعي هو تبعية المحيط ـ، ففيما لا اطراد للقاعدتين، لا محيط مؤثر يوجب التأثير، ولكن لقاعدة تبعية المحيط من النقض في اطرادها نظير ما للقاعدتين، وقد فصلوها في مظانها.

ج. ولو كانت تبعية المحيط تامة في تأثيرها ومطردة في حكمها، كان من الواجب أن لا يوجد نوع

أو فرد غير تابع، ولا أن يتغير محيط في نفسه، كما أن القاعدتين لو كانتا تامتين مطردتين في حكمهما، وجب أن لا يبقى شيء من الموجودات الضعيفة الوجود مع القوية منها، ولا أن يجري حكم التوارث في الأصناف الردية من النبات والحيوان.

د. فالحق ـ كما ربما اعترفت به الأبحاث العلمية ـ أن هذه القواعد على ما فيها من الصحة في الجملة غير مطردة.

٣. النظر الفلسفي: قانون العلية:

أ. والنظر الفلسفي الكلي في هذا الباب: أن أمر حدوث الحوادث المادية ـ سواء كان من حيث أصل وجودها أو التبدلات والتغيرات الحادثة في أطراف وجودها ـ يدور مدار قانون العلية والمعلولية، فكل موجود من الموجودات المادية بما لها من الصورة الفعالة لنفع وجوده، يوجه أثره إلى غيره ليوجد فيه صورة تناسب صورة نفسه، وهذه حقيقة لا محيص عن الاعتراف بها عند التأمل في حال الموجودات بعضها مع بعض، ويستوجب ذلك أن ينقص كل من كل لنفع وجود نفسه، فيضم ما نقصه إلى وجود نفسه بنحو، ولازم ذلك أن يكون كل موجود فعالاً لإبقاء وجوده وحياته، وعلى هذا صح أن يقال: إن بين الموجودات تنازعاً في البقاء، وكذلك لازم التأثير العلي: أن يتصرف الأقوى في الأضعف بإفنائه لنفع نفسه، أو بتغييره بنحو ينتفع به لنفسه، وبذلك يمكن أن يوجه القانونان ـ أعني: الانتخاب الطبيعي وتبعية المحيط ـ، فإن النوع لما كان تحت تأثير العوامل المضادة، فإنما يمكنه أن يقاومها إذا كان قوي الوجود قادراً على الدفاع عن نفسه، وكذلك الحال في أفراد نوع واحد، إنما يصلح للبقاء منها ما قوي وجوده قبال المنافيات والأضداد التي تتوجه إليه، وهذا هو الانتخاب الطبيعي وبقاء الأمثل، وكذا إذا اجتمعت عدة كثيرة من العوامل، ثم اتحدت أكثرها أو تقاربت من حيث العمل، فلا بد أن يتأثر منها الموجود الذي توسط بينها الأثر الذي يناسب عملها، وهذا هو تبعية المحيط.

ب. ومما يجب أن يعلم: أن أمثال هذه النواميس ـ أعني: تبعية المحيط وغيرها ـ إنما تؤثر فيما صح أن يؤثر، في عوارض وجود الشيء ولواحقه، وأما نفس الذات بأن يصير نوعاً آخر، فلا، لكن القوم حيث كانوا لا يقولون بوجود الذات الجوهري، بل يبنون البحث على أن كل موجود مجموع من العوارض المجتمعة الطارئة على المادة، وبذلك يمتاز نوع من نوع، وبالحقيقة لا نوع جوهري يباين نوعاً جوهرياً آخر،

بل جميع الأنواع تتحلل إلى المادة الواحدة نوعاً، المختلفة بحسب التراكيب المتنوعة، ومن هنا تراهم يحكمون بتبدل الأنواع وبتبعية المحيط أو تأثير سائر العوامل الطبيعية، ولا يبالون بتبدل الذات فيها، وللبحث ذيل ممتد سيمر بك إن شاء الله تفصيل القول فيه.

٤. تطبيق بعض المفسرين لقاعدتي التنازع والانتخاب على القرآن:

أ. ونرجع إلى أول الكلام، فنقول: ذكر بعض المفسّرين: أن قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾ الآية، إشارة إلى قانوني تنازع البقاء والانتخاب الطبيعي.

ب. قال: ويؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللهِ كَثِيرًا وَلَيَنصُرَنَّ اللهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَللهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ [الحج: ٣٩ ـ ٤١]، فهذا إشارة إلى تنازع البقاء والدفاع عن الحق، وأنه ينتهي ببقاء الأمثل وحفظ الأفضل.

ج. ومما يدل على هذه القاعدة من القرآن المجيد قوله تعالى: ﴿أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللهُ الْأَمْثَالَ﴾ [الرعد: ١٧]، فهو يفيد أن سيول الحوادث وميزان التنازع تقذف زبد الباطل الضار في الاجتماع وتدفعه، وتبقى إبريز الحق النافع الذي ينمو فيه العمران، وإبريز المصلحة التي يتحلى بها الإنسان، انتهى.

٥. الرد: الآيات ليست مسوقة لبيان قانوني التنازع والانتخاب:

أقول: أما أن قاعدة تنازع البقاء، وكذا قاعدة الانتخاب الطبيعي (بالمعنى الذي مر بيانه) حق في الجملة، وأن القرآن يعتني بهما، فلا كلام فيه، لكن هذين الصنفين الذين أوردهما من الآيات غير مسوقين لبيان شيء من القاعدتين.

أ. فإن الصنف الأول من الآيات مسوق لبيان أن الله سبحانه غير مغلوب في إرادته، وأن الحق ـ وهو الذي يرتضيه الله من المعارف الدينية ـ غير مغلوب، وأن حامله إذا حمله على الحق والصدق لم يكن مغلوباً ألبتة، وعلى ذلك يدل قوله تعالى أولاً: ﴿بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾، وقوله تعالى

ثانياً: ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللهُ﴾، فإن الجملتين في مقام بيان أن المؤمنين سيغلبون أعداءهم، لا لمكان التنازع وبقاء الأمثل الأقوى، فإن الأمثل والأقوى عند الطبيعة هو الفرد القوي في تجهيزه الطبيعي، دون القوي من حيث الحق والأمثل بحسب المعنى، بل سيغلبون لأنهم مظلومون، ظلموا على قول الحق، والله سبحانه حق، وينصر الحق في نفسه، بمعنى أن الباطل لا يقدر على أن يدحض حجة الحق إذا تقابلا، وينصر حامل الحق إذا كان صادقاً في حمله، كما ذكره الله بقوله: ﴿وَلَيَنْصُرَنَّ اللهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ﴾ أي هم صادقون في قولهم الحق وحملهم إياه، ثم ختم الكلام بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾، يشير به إلى عدة آيات تفيد أن الكون يسير في طريق كماله إلى الحق والصدق والسعادة الحقيقية، ولا ريب أيضاً في دلالة القرآن على أن الغلبة لله ولجنده البتة، كما يدل عليه قوله: ﴿كَتَبَ اللهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي﴾ [المجادلة: ٢١]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ وَإِنَّ جُنْدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ﴾ [الصافات: ١٧١ ـ ١٧٣]، وقوله تعالى: ﴿وَاللهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ﴾ [يوسف: ٢١]

ب. وكذا الآية الثانية التي أوردها ـ أعني قوله تعالى: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾ ـ مسوقة لبيان بقاء الحق وزهوق الباطل، سواء كان على نحو التنازع كما في الحق والباطل الذين هما معاً من سنخ الماديات، والبقاء بينهما بنحو التنازع، أو لم يكن على نحو التنازع والمضادة، كما في الحق والباطل الذين هما بين الماديات والمعنويات، فإن المعنى ـ ونعني به الموجود المجرد عن المادة ـ مقدم على المادة، غير مغلوب في حال أصلاً، فالتقدم والبقاء للمعنى على الصورة من غير تنازع، وكما في الحق والباطل الذين هما معاً من سنخ المعنويات والمجردات، وقد قال تعالى: ﴿وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾ [طه: ١١١]، وقال تعالى: ﴿لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ﴾ [البقرة: ١١٦]، وقال تعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ﴾ [النجم: ٤٢]، فهو تعالى غالب على كل شيء، وهو الواحد القهار.

٦. تفسير آية ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ﴾:

أ. وأما الآية التي نحن فيها ـ أعني قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾ ـ فقد عرفت أنها في مقام الإشارة إلى حقيقة يتكى عليها الاجتماع الإنساني الذي به عمارة الأرض، وباختلاله يختل العمران وتفسد الأرض، وهي غريزة الاستخدام الذي جبل عليه الإنسان،

وتأديتها إلى التصالح في المنافع ـ أعني التمدن والاجتماع التعاوني ـ، وهذا المعنى، وإن كان بعض أعراقه وأصوله التنازع في البقاء والانتخاب الطبيعي، لكنه مع ذلك هو السبب القريب الذي يقوم عليه عمارة الأرض ومصونيتها عن الفساد، فينبغي أن تحمل الآية التي تريد إعطاء السبب في عدم طروق الفساد على الأرض عليه، لا على ما ذكر من القاعدتين.

ب. وبعبارة أخرى واضحة: القاعدتان ـ وهما التنازع في البقاء والانتخاب الطبيعي ـ توجبان انحلال الكثرة وعودتها إلى الواحدة، فإن كلاً من المتنازعين يريد بالنزاع إفناء الآخر، وضم ما له من الوجود ومزاياه إلى نفسه، والطبيعة بالانتخاب تريد أن يكون الواحد الذي هو الباقي منهما أقواهما وأمثلهما، فنتيجة جريان القاعدتين: فساد الكثرة وبطلانها، وتبدلها إلى واحد أمثل، وهذا أمر يضاد الاجتماع والتعاون والاشتراك في الحياة الذي يطلبه الإنسان بفطرته، ويهتدي إليه بغريزته، وبه عمارة الأرض بهذا النوع، لا إفناء قوم منه قوماً، وأكل بعضهم بعضاً، والدفع الذي تعمر به الأرض ويصان عن الفساد هو الدفع الذي يدعو إلى الاجتماع والاتحاد المستقر على الكثرة والجماعة، دون الدفع الذي يدعو إلى إبطال الاجتماع وإيجاد الوحدة المفنية للكثرة، فالقتال سبب لعمارة الأرض وعدم فسادها من حيث أنه يحيي به حقوقاً اجتماعية حيوية مستهلكين مستذلين، لا من حيث يتشتت به الجمع ويهلك به العين ويمحى به الأثر، فافهم.

١٦. خلق الإنسان وتكوينه في بطن أمه

عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَّ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [آل عمران: ٥ـ٦] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [تفسير الروايات الواردة في خلق الإنسان وتكوينه في بطن أمه، وبيان العلاقة بين الأسباب المعنوية والمادية]، خلاصته «الميزان: ٣/ ١٤»:

أ. بيان معنى حديث (الشقي من شقي في بطن أمه، والسعيد من سعد في بطن أمه)، وأنه يشير إلى سبق النشأة الدنيوية بنشأة أخرى هي عالم الذر والميثاق.

ب. شرح مراحل تكوين الجنين كما وردت في الرواية، من نطفة إلى علقة إلى مضغة إلى نفخ الروح.

ج. توضيح معنى (الروح القديمة المنقولة في أصلاب الرجال وأرحام النساء) وأنها الروح النباتية التي تترقى إلى الروح الإنساني.

د. بيان دور الملكين الخلاقين في كتابة القضاء والقدر، ومعنى اشتراط البداء في الكتابة.

هـ. تفسير معنى (اللوح الذي يقرع جبهة الأم) ودلالته على اتصال الجنين بأمه بعد انفصاله عن أبيه.

و. الرد على الإشكال في نسبة التفاصيل التكوينية إلى الله والملائكة مع وجود الأسباب الطبيعية، وبيان أن الأسباب المعنوية والمادية في طول بعضها لا في عرضها.

نصّ المبحث:

١. الحديث النبوي والرواية عن الإمام الباقر:

أ. عن النبي ﷺ: (الشقي من شقي في بطن أمه، والسعيد من سعد في بطن أمه)

ب. وفي الكافي عن الباقر عليه السلام قال: (إن الله إذا أراد أن يخلق النطفة التي هي مما أخذ عليه الميثاق من صلب آدم، أو ما يبدو له فيه، ويجعلها في الرحم، حرك الرجل للجماع، وأوحى إلى الرحم أن افتحي بابك حتى يلج فيك خلقي وقضائي النافذ وقدري، فتفتح بابها، فتصل النطفة إلى الرحم، فتردد فيه أربعين يوماً، ثم تصير علقة أربعين يوماً، ثم تصير مضغة أربعين يوماً، ثم تصير لحماً تجري فيه عروق مشتبكة، ثم يبعث الله ملكين خلاقين يخلقان في الأرحام ما يشاء الله، يقتحمان في بطن المرأة من فم المرأة، فيصلان إلى الرحم وفيها الروح القديمة المنقولة في أصلاب الرجال وأرحام النساء، فينفخان فيها روح الحياة والبقاء، ويشقان له السمع والبصر والجوارح وجميع ما في البطن بإذن الله تعالى، ثم يوحي الله إلى الملكين: اكتبا عليه قضائي وقدري ونافذ أمري، واشترطا لي البداء فيما تكتبان، فيقولان: يا رب، ما نكتب؟ فيوحي الله عز وجل إليهما: أن ارفعا رؤوسكما إلى رأس أمه، فيرفعان رؤوسهما، فإذا اللوح يقرع جبهة أمه، فينظران فيه، فيجدان في اللوح صورته وزينته وأجله وميثاقه سعيداً أو شقياً وجميع شأنه، فيملي أحدهما على صاحبه، فيكتبان جميع ما في اللوح، ويشترطان البداء فيما يكتبان، ثم يختمان الكتاب ويجعلانه بين عينيه، ثم يقيمانه قائماً في بطن أمه، قال: فربما عتا فانقلب، ولا يكون ذلك إلا في كل عاتٍ أو مارد، وإذا بلغ أوان خروج الولد تاماً أو غير تام، أوحى الله إلى الرحم: أن افتحي بابك حتى يخرج خلقي إلى أرضي

وينفذ فيه أمري، فقد بلغ أوان خروجه، قال: فتفتح الرحم باب الولد فينقلب، فتصير رجلاه فوق رأسه ورأسه في أسفل البطن، ليسهل الله على المرأة وعلى الولد الخروج، فبعث الله عز وجل إليه ملكاً يقال له: زاجر، فيزجره زجرة فيفزع منها الولد، فإذا احتبس زجره الملك زجرة أخرى فيفزع منها، فيسقط الولد إلى الأرض باكياً فزعاً من الزجرة)

٢. شرح ألفاظ الرواية ودلالاتها:

أ. قوله: (إذا أراد أن يخلق النطفة): أي يجعلها بشراً تاماً سوياً، وتقييدها بقوله: (التي هي مما أخذ عليه الميثاق) إشارة إلى ما سيجيء بيانه: أن الإنسان الذي في هذه النشأة الدنيوية وأحواله مسبوقة الوجود بنشأة أخرى سابقة عليها، تجري هذه على صراط تلك، وهي المسماة في لسان الأخبار بعالم الذر والميثاق، فما أخذ عليه الميثاق لا بد من أن يخلق في هذه النشأة الدنيوية، وما يخلق في هذه النشأة هو مما أخذ عليه الميثاق من غير أن يقبل التغيير والتبديل، فذلك من القضاء المحتوم، ولذلك ردّد الكلام بينه وبين قوله: (أو ما يبدو له فيه)، أي يبدو له البداء في تمام خلقه، فلا يتم ويعود سقطاً، فالقسم المقابل له لا بداء فيه، كما ذكرنا، وقوله: (ويجعلها في الرحم)، عطف على قوله: (يخلق النطفة)

ب. قوله عليه السلام: (يقتحمان في بطن المرأة من فم المرأة): يمكن أن يكون قوله: (من فم المرأة) من كلام الراوي، كما يؤيده وضع الظاهر موضع المضمر، وعلى ظاهر الحال من كونه من كلام الإمام عليه السلام، هو من الشواهد على كون دخولها واقتحامها في بطن المرأة من غير سنخ دخول الجسم في الجسم، إذ لا طريق إلى الرحم من غير الفرج إلا العروق، ومنها العرق الذي يدر منه دم الحيض فينصب في الرحم، وليس هذا المنفذ بأسهل للدخول من جدران الرحم، فللدخول من الفم سبب غير سهولة الطريق، وهو ظاهر.

ج. قوله عليه السلام: (وفيها الروح القديمة المنقولة في أصلاب الرجال وأرحام النساء): كأنها الروح النباتية التي هي المبدأ للتغذي والتنمي.

د. قوله عليه السلام: (فينفخان فيها روح الحياة والبقاء): ظاهره رجوع الضمير إلى الروح القديمة، فروح الحياة والبقاء منفوخة في الروح النباتية، ولو فرض رجوعه إلى المضغة مثلاً، كانت منفوخة في المضغة الحية بالروح النباتية، فتصير المضغة النباتية منفوخة فيها، وعلى أي حال، يفيد الكلام أن نفخ

الروح الإنساني إنما هو نوع ترقٍ للروح النباتية بالاشتداد (على ما يقتضيه القول بالحركة الجوهرية)، وبذلك يظهر معنى انتقال الروح القديمة في أصلاب الرجال وأرحام النساء؛ فالروح متحد الوجود مع البدن بوجه، وهو النطفة وما يمدها من دم الحيض، وهي المتحدة مع بدني الأبوين، وهما مع النطفة وهلم جراً، فما يجري على الإنسان متعين في الجملة في وجود آبائه وأمهاته، مشهود في صور أشخاصهم، وهو بوجه كالفهرس المأخوذ من الكتاب الموضوع قبله.

٣. معنى كتابة القضاء والقدر واشتراط البداء:

أ. قوله عليه السلام: (فيوحي الله عز وجل إليهما) أي إلى الملكين (أن ارفعا رؤوسكما إلى رأس أمه): وذلك أن الذي لأبيه من شرح قضائه وقدره قد انقطع عنه بانفصال النطفة، فما بقي متصلاً به إلا أمه، وهو قوله عليه السلام: (فإذا اللوح يقرع جبهة أمه)، والجبهة مجتمع حواس الإنسان وطليعة وجهه، فينتظران فيه، فيجدان في اللوح صورته وزينته وأجله وميثاقه سعيداً أو شقياً وجميع شأنه، فيملي أحدهما على صاحبه، فنسبتهما شبيهة نسبة الفاعل والقابل، فيكتبان جميع ما في اللوح.

ب. قوله عليه السلام: (ويشترطان البداء فيما يكتبان): وذلك لعدم اشتمال صورته على تمام علل حوادثه المستقبلة؛ فإن الصورة وإن كانت مبدأً لجميع ما يجري على الإنسان من أحواله والحوادث المختصة به، لكن ليست بالمبدأ كله، بل للأمور والحوادث الخارجة عنه دخالة في ذلك، ولذلك كان الذي يتراءى منها من الحوادث غير حتمي الوقوع، فكانت مظنة للبداء.

٤. إشكال وجوابه:

الإشكال: نسبة تفاصيل الولادة إلى تحريك الله سبحانه الرجل، ووحيه إلى الرحم، وإرساله الملكين الخلاقين والملك الزاجر إلى غير ذلك، هل ينافي استناد هذه الحوادث ـ ومنها الولادة ـ إلى أسبابها الطبيعية (كالتلقيح، ونمو الجنين، والطلق، والولادة)؟ والجواب:

أ. لا منافاة بين الأمرين؛ فإن هذين القبيلين من الأسباب ـ أعني الأسباب المعنوية والأسباب المادية ـ واقعان أحدهما في طول الآخر لا في عرضه، حتى يبطل أحدهما الآخر، أو يتدافعا فيبطلا معاً، أو يعود الأمر إلى تركيب العلة التامة من مجموع السببين، بل كل منهما علة تامة لكن في مرتبته.

ب. فمن أقامه الله سبحانه لهداية الناس إلى سعادتهم المعنوية وسلوكهم إلى مرضاته، وهم الأنبياء

عليهم السلام ـ والطريق طريق الباطن ـ فإنما وظيفته أن يكلم الناس بلسان يسلك بهم مسلك الباطن، ويذكرهم مقام ربهم في جميع بياناته، وهو توسيط الملائكة واستناد الحوادث إلى أعمالهم، ونسبة السعادة إلى تأييدهم، ونسبة الشقاء بخصوصياته إلى الشياطين وتسويلهم، ونسبة الجميع إلى الله سبحانه على ما يليق بساحة قدسه وحضرة ربوبيته، ليستنتج من ذلك صور الهداية والضلال والربح والخسران، وبالجملة جميع شؤون الحياة الآخرة، وهم مع ذلك لم يهملوا أمر الأسباب الطبيعية، ولم يضيعوا حقها، فإنها أحد ركني حياة الإنسان والأساس الذي تستند إليه الحياة الدنيا، ولا بد للإنسان أن يعرف جملة أمرها، كما لا بد له أن يعرف جملة الأمر في الأسباب المعنوية، حتى يتم له معرفة نفسه فيعرف ربه.

١٧. الشاكلة الإنسانية

عند تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٤] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [تحقيق معنى قوله تعالى: ﴿كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾ وبيان حقيقة الشاكلة الإنسانية]، خلاصته «الميزان: ١٣/ ١٨٥»:

أ. بيان معنى الشاكلة لغةً، وأنها السجية والطريقة والمذهب، وهي التي تقيد الإنسان وتحدد مساره السلوكي.

ب. إثبات أن العمل يصدر عن الشاكلة، وأن الشاكلة تتكون من تفاعل البنية الخلقية مع العوامل الخارجية، وأنها على نحو الاقتضاء لا العلية التامة.

ج. توضيح أن الشاكلة لا تلغي الاختيار، بل الفعل باقٍ على اختياريته، وإن كان صعباً في بعض الموارد، بدليل قوله: (فِطْرَةَ اللهِّ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا)

د. بيان أن هناك شاكلتين للإنسان: شاكلة خلقية ناشئة من التركيب البدني، وشاكلة ثانية ناشئة من العوامل الخارجية، والأعمال تجري على هاتين الشاكلتين.

هـ. الرد على من زعم أن السعادة والشقاوة ذاتيتان أو مقضيتان بقضاء أزلي، وأن الدعوة لإتمام الحجة فقط، وبيان أن صحة إقامة الحجة تكشف عن عدم ضرورية السعادة والشقاوة.

و. توضيح أن الآية في سياق بيان أن المؤمنين ينتفعون بالقرآن شفاءً ورحمة، والظالمين يزدادون

خساراً، وأن ذلك بسبب اختلاف شاكلتهم.

ز. نقد قول الرازي بأن الآية تدل على اختلاف ماهيات النفوس، وبيان أن الاختلاف إنما هو بعد رسوخ الملكات، لا في النفوس الساذجة.

نصّ المبحث:

١. معنى الشاكلة:

﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٤]

أ. المشاكلة، على ما في المفردات: (من الشكل وهو تقييد الدابة، ويسمى ما يقيد به شكالاً بكسر الشين، والشاكلة هي السجية، سمي بها لتقييدها الإنسان أن يجري على ما يناسبها وتقتضيه)

ب. وفي المجمع: (الشاكلة الطريقة والمذهب، يقال: هذا طريق ذو شواكل، أي ينشعب منه طرق جماعة)، وكأن تسميتها بها لما فيها من تقييد العابرين والمنتحلين بالتزامها وعدم التخلف عنها، وقيل: الشاكلة من الشكل بفتح الشين بمعنى المثل، وقيل: إنها من الشكل بكسر الشين بمعنى الهيئة.

ج. وكيف كان، فالآية الكريمة ترتب عمل الإنسان على شاكلته، بمعنى أن العمل يناسبها ويوافقها، فهي بالنسبة إلى العمل كالروح السارية في البدن الذي يمثل بأعضائه وأعماله هيأة الروح المعنوية، وقد تحقق بالتجارب والبحث العلمي أن بين الملكات والأحوال النفسانية وبين الأعمال رابطة خاصة، فليس يتساوى عمل الشجاع الباسل والجبان إذا حضرا موقفاً هائلاً، ولا عمل الجواد الكريم والبخيل اللئيم في موارد الإنفاق، وهكذا، وأن بين الصفات النفسانية ونوع تركيب البنية الإنسانية رابطة خاصة، فمن الأمزجة ما يسرع إليه الغضب وحب الانتقام بالطبع، ومنها ما تغلي وتفور فيه شهوة الطعام أو النكاح أو غير ذلك، بحيث تتوق نفسه بأدنى سبب يدعوه ويحركه، ومنها غير ذلك، فيختلف انعقاد الملكات بحسب ما يناسب المورد سرعةً وبطءً.

د. ومع ذلك كله، فليس يخرج دعوة المزاج المناسب لملكة من الملكات أو عمل من الأعمال من حد الاقتضاء إلى حد العلية التامة، بحيث يخرج الفعل المخالف لمقتضى الطبع عن الإمكان إلى الاستحالة ويبطل الاختيار، فالفعل باقٍ على اختياريته، وإن كان في بعض الموارد صعباً غاية الصعوبة.

هـ. وكلامه سبحانه يؤيد ما تقدم على ما يعطيه التدبر، فهو سبحانه القائل: ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ

نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا﴾ [الأعراف: ٥٨]، وانضمام الآية إلى الآيات الدالة على عموم الدعوة، كقوله: ﴿لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ [الأنعام: ١٩]، يفيد أن تأثير البنى الإنسانية في الصفات والأعمال على نحو الاقتضاء، دون العلية التامة، كما هو ظاهر.

و. كيف وهو تعالى يعد الدين فطرياً، تهتف به الخلقة التي لا تبديل لها ولا تغيير، قال: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ) [الروم: ٣٠]، وقال: ﴿ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ﴾ [عبس: ٢٠]، ولا تجامع دعوة الفطرة إلى الدين الحق والسنة المعتدلة، دعوة الخلقة إلى الشر والفساد والانحراف عن الاعتدال بنحو العلية التامة.

ز. وقول القائل: إن السعادة والشقاوة ذاتيتان لا تتخلفان عن ملزومهما، كزوجية الأربعة وفردية الثلاثة، أو مقضيتان بقضاء أزلي لازم، وإن الدعوة لإتمام الحجة لا لإمكان التغيير ورجاء التحول من حال إلى حال، فالأمر مفروغ عنه، قال تعالى: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾ [الأنفال: ٤٢]، مدفوع بأن صحة إقامة الحجة بعينها حجة على عدم كون سعادة السعيد وشقاوة الشقي لازمة ضرورية، فإن السعادة والشقاوة لو كانتا من لوازم الذوات، لم تحتاجا في لحوقهما إلى حجة، إذ لا حجة في الذاتيات، فتلغو الحجة، وكذا لو كانتا لازمتين للذوات بقضاء أزلي لازم، لا لاقتضاء ذاتي من الذوات، كانت الحجة للناس على الله سبحانه، فتلغو الحجة منه تعالى، فصحة إقامة الحجة من قبله سبحانه تكشف عن عدم ضرورية شيء من السعادة والشقاوة بالنظر إلى ذات الإنسان، مع قطع النظر عن أعماله الحسنة والسيئة واعتقاداته الحقة والباطلة.

ح. على أن توسل الإنسان بالفطرة إلى مقاصد الحياة، بمثل التعليم والتربية والإنذار والتبشير والوعد والوعيد والأمر والنهي وغير ذلك، أوضح دليل على أن الإنسان في نفسه على ملتقى خطين ومنشعب طريقين: السعادة والشقاوة، وفي إمكانه أن يختار أياً منهما شاء، وأن يسلك أياً منهما أراد، ولكل سعي جزاء يناسبه، قال تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى﴾ [النجم: ٣٩ ـ ٤١]، فهذا نوع من الارتباط مستقر بين الأعمال والملكات وبين الذوات، وهناك نوع آخر من الارتباط مستقر بين الأعمال والملكات وبين الأوضاع والأحوال والعوامل الخارجة عن الذات الإنسانية المستقرة في ظرف الحياة وجو العيش، كالآداب والسنن والرسوم والعادات التقليدية،

فإنها تدعو الإنسان إلى ما يوافقها وتزجره عن مخالفتها، ولا تلبث دون أن تصوره صورة جديدة ثانية، تنطبق أعماله على الأوضاع والأحوال المحيطة به المجتمعة المؤتلفة في ظرف حياته.

ط. وهذه الرابطة على نحو الاقتضاء غالباً، غير أنها ربما يستقر استقراراً لا مطمع في زوالها من جهة رسوخ الملكات الرذيلة أو الفاضلة في نفس الإنسان، وفي كلامه تعالى ما يشير إلى ذلك، كقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾ [البقرة: ٦ ـ ٧]، إلى غير ذلك.

ي. ولا يضر ذلك صحة إقامة الحجة عليهم بالدعوة والإنذار والتبشير، لأن امتناع تأثير الدعوة فيهم مستند إلى سوء اختيارهم، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

٢. أنواع الشاكلة:

فقد تبين بما قدمناه على طوله:

أ. أن للإنسان شاكلة بعد شاكلة، فشاكلة يهيؤها نوع خلقته وخصوصية تركيب بنيته، وهي شخصية خلقية متحصلة من تفاعل جهازاته البدنية بعضها مع بعض، كالمزاج الذي هو كيفية متوسطة حاصلة من تفاعل الكيفيات المتضادة بعضها في بعض.

ب. وشاكلة أخرى ثانية، وهي شخصية خلقية متحصلة من وجوه تأثير العوامل الخارجية في النفس الإنسانية على ما فيها من الشاكلة الأولى إن كانت.

ج. والإنسان على أي شاكلة متحصلة، وعلى أي نعت نفساني وفعلية داخلية روحية كان، فإن عمله يجري عليها، وأفعاله تمثلها وتحكيها، كما أن المتكبر المختال يلوح حاله في تكلمه وسكوته وقيامه وقعوده وحركته وسكونه، والذليل المسكين ظاهر الذلة والمسكنة في جميع أعماله، وكذا الشجاع والجبان، والسخي والبخيل، والصبور والوقور والعجول، وهكذا، وكيف لا، والفعل يمثل فاعله، والظاهر عنوان الباطن، والصورة دليل المعنى.

د. وكلامه سبحانه يصدق ذلك ويبني عليه حججه في موارد كثيرة، كقوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ﴾ [فاطر: ١٩ ـ ٢٢]، وقوله: ﴿الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ﴾

[النور: ٢٦]، إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة.

٣. اتصال الآية بما قبلها:

أ. وقوله تعالى: ﴿كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾ محكم في معناه، على أي معنى حملنا الشاكلة، غير أن اتصال الآية بقوله: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ [الإسراء: ٨٢]، ووقوعها في سياق أن الله سبحانه يربح المؤمنين ويشفيهم بالقرآن الكريم والدعوة الحقة، ويخسر به الظالمين لظلمهم، يقرب كون المراد بالشاكلة الشاكلة بالمعنى الثاني، وهي الشخصية الخلقية الحاصلة للإنسان من مجموع غرائزه والعوامل الخارجية الفاعلة فيه.

ب. كأنه تعالى لما ذكر استفادة المؤمنين من كلامه الشفاء والرحمة، وحرمان الظالمين من ذلك وزيادتهم في خسارهم، اعترضه معترض في هذه التفرقة، وأنه لو سوى بين الفريقين في الشفاء والرحمة كان ذلك أوفى لغرض الرسالة وأنفع لحال الدعوة، فأمر رسوله ﷺ أن يجيبهم في ذلك، فقال: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾، أي إن أعمالكم تصدر على طبق ما عندكم من الشاكلة والفعلية الموجودة، فمن كانت عنده شاكلة عادلة، سهل اهتداؤه إلى كلمة الحق والعمل الصالح، وانتفع بالدعوة الحقة، ومن كانت عنده شاكلة ظالمة، صعب عليه التلبس بالقول الحق والعمل الصالح، ولم يزد من استماع الدعوة الحقة إلا خساراً، والله الذي هو ربكم العليم بسرائركم المدبر لأمركم، أعلم بمن عنده شاكلة عادلة، وهو أهدى سبيلاً وأقرب إلى الانتفاع بكلمة الحق، والذي علمه وأخبر به أن المؤمنين أهدى سبيلاً، فيختص بهم الشفاء والرحمة بالقرآن الذي ينزله، ولا يبقى للكافرين أهل الظلم إلا مزيد الخسار، إلا أن ينتزعوا عن ظلمهم فينتفعوا به.

ج. ومن هنا يظهر النكتة في التعبير بصيغة التفضيل في قوله: ﴿أَهْدَى سَبِيلًا﴾، وذلك لما تقدم: أن الشاكلة غير ملزمة في الدعوة إلى ما يلائمها، فالشاكلة الظالمة وإن كانت مضلة داعية إلى العمل الطالح، غير أنها لا تحتم الضلال، ففيها أثر من الهدى وإن كان ضعيفاً، والشاكلة العادلة أهدى منها، فافهم.

٤. نقد قول الرازي في اختلاف ماهيات النفوس:

أ. وذكر الإمام الرازي في تفسيره ما ملخصه: (أن الآية تدل على كون النفوس الناطقة الإنسانية مختلفة بالماهية، وذلك أنه تعالى بين في الآية المتقدمة أن القرآن بالنسبة إلى بعض النفوس يفيد الشفاء

والرحمة، وبالنسبة إلى بعض آخر يفيد الخسار والخزي، ثم أتبعه بقوله: (قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ)، ومعناه أن اللائق بتلك النفوس الطاهرة أن يظهر فيها من القرآن آثار الذكاء والكمال، وبتلك النفوس الكدرة أن يظهر فيها منه آثار الخزي والضلال، كما أن الشمس تعقد الملح وتلين الدهن، وتبيض ثوب القصار وتسود وجهه، وهذا إنما يتم إذا كانت الأرواح والنفوس مختلفة بماهياتها، فبعضها مشرقة صافية يظهر فيها من القرآن نور على نور، وبعضها كدرة ظلمانية يظهر فيها منه ضلال على ضلال ونكال على نكال)

ب. وفيه: أنه لو أقام الحجة على اختلاف ماهيات النفوس بعد رسوخ ملكاتها وتصورها بصورها، لكان له وجه، وأما النفوس الساذجة قبل رسوخ الملكات، فلا تختلف بالآثار اختلافاً ضرورياً حتى تجري فيها الحجة، وقد عرفت أن الآية إنما تتعرض لحال الإنسان بعد حصول شاكلته وشخصيته الخلقية، الحاصلة من مجموع غرائزه والعوامل الخارجية الفاعلة فيه، الداعية إلى نوع من العمل دعوة على نحو الاقتضاء، فتبصر.

عاشرا ـ العقل والمناهج الفكرية

نتناول في هذا الفصل ما أورده الطباطبائي من مباحث تتعلق بالعقل والإدركات العقلية، ومناهج التفكير:

١. الإدراكات العقلية وإبطال إنكارها

عند تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٣] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [حجية الإدراكات العقلية وإبطال إنكارها في ضوء البرهان الفلسفي]، خلاصته «الميزان في تفسير القرآن: ١/ ٤٨»:

أ. مسألة جواز التعويل على غير الإدراكات الحسية من المعاني العقلية هي من معارك الآراء بين المتأخرين من الغربيين، خلافاً للقدماء وحكماء الإسلام الذين أجازوا التعويل على الحس والعقل معاً.

ب. حجة منكري حجية العقل ـ القائمة على كثرة الخطأ في العقليات وعدم وجود ميزان سوى الحس ـ باطلة من خمسة وجوه.

- الوجه الأول: الحجة نفسها تتضمن مقدمات عقلية، فيلزم من صحتها فسادها.
- الوجه الثاني: الخطأ في الحواس لا يقل عن الخطأ في العقليات، فلو كان وقوع الخطأ موجباً للسد، لكان سد باب الحس أولى.
- الوجه الثالث: التمييز بين الخطأ والصواب يحتاج إلى قياس عقلي، والتجربة ليست آلة تمييز بل إحدى مقدمات القياس.
- الوجه الرابع: صحة التجربة نفسها لا تثبت بتجربة أخرى، بل بالعلم العقلي اضطراراً.
- الوجه الخامس: الحس لا يدرك إلا الجزئي المتغير، بينما العلوم قضايا كلية لا تنال إلا بالعقل.

ج. التكوين الإلهي لا يخصص موجوداً بفعل هو محض خطأ، ووقوع الخطأ في العلوم له بيان آخر.

نصّ المبحث:

١. عرض المسألة: حجية العقل بين القدماء والمتأخرين الغربيين:

هل يجوز التعويل على غير الإدراكات الحسية من المعاني العقلية؟ هذه المسألة من معارك الآراء بين المتأخرين من الغربيين؛ وإن كان المعظم من القدماء وحكماء الإسلام على جواز التعويل على الحس والعقل معاً؛ بل ذكروا أن البرهان العلمي لا يشمل المحسوس من حيث إنه محسوس، لكن الغربيين مع ذلك اختلفوا فيه، والمعظم منهم ـ وخاصة من علماء الطبيعة ـ على عدم الاعتماد على غير الحس.

٢. حجة منكري حجية العقل:

احتجوا على ذلك بأن العقليات المحضة يكثر وقوع الخطأ والغلط فيها، مع عدم وجود ما يميّز به الصواب من الخطأ، وهو الحس والتجربة الماسّان للجزئيات، بخلاف الإدراكات الحسية، فإنا إذا أدركنا شيئاً بواحد من الحواس اتبعنا ذلك بالتجربة بتكرار الأمثال، ولا نزال نكرر حتى نستثبت الخاصة المطلوبة في الخارج، ثم لا يقع فيه شك بعد ذلك.

إبطال الحجة من خمسة وجوه:

أ. الوجه الأول: التناقض الذاتي في الحجة: الحجة باطلة مدخولة، أولاً: بأن جميع المقدمات المأخوذة فيها عقلية غير حسية، فهي حجة على بطلان الاعتماد على المقدمات العقلية بمقدمات عقلية، فيلزم من صحة الحجة فسادها.

ب. الوجه الثاني: كثرة الخطأ في الحواس كالعقليات: وثانياً: بأن الغلط في الحواس لا يقصر عدداً عن الخطأ والغلط في العقليات، كما يرشد إليه الأبحاث التي أوردوها في المبصرات وسائر المحسوسات، فلو كان مجرد وقوع الخطأ في باب موجباً لسده وسقوط الاعتماد عليه، لكان سد باب الحس أوجب وألزم.

ج. الوجه الثالث: التجربة ليست آلة تمييز، بل مقدمة قياسية: وثالثاً: إن التميز بين الخطأ والصواب مما لا بد منه في جميع المدركات، غير أن التجربة ـ وهي تكرر الحس ـ ليست آلة لذلك التميز، بل القضية التجربية تصير إحدى المقدمات من قياس يحتج به على المطلوب، فإنا إذا أدركنا بالحس خاصةً من الخواص، ثم اتبعناه بالتجربة بتكرار الأمثال، تحصل لنا في الحقيقة قياس على هذا الشكل:

- إن هذه الخاصة دائمة الوجود أو أكثرية الوجود لهذا الموضوع.
- ولو كانت خاصة لغير هذا الموضوع، لم تكن دائمة أو أكثرية.
- لكنها دائمة أو أكثرية.

وهذا القياس ـ كما ترى ـ يشتمل على مقدمات عقلية غير حسية ولا تجريبية.

د. الوجه الرابع: صحة التجربة نفسها موقوفة على العقل: ورابعاً: هب أن جميع العلوم الحسية مؤيدة بالتجربة في باب العمل، لكن من الواضح أن نفس التجربة ليس ثبوتها بتجربة أخرى، وهكذا إلى غير النهاية، بل العلم بصحته من طريق غير طريق الحس، فالاعتماد على الحس والتجربة اعتماد على العلم العقلي اضطراراً.

هـ. الوجه الخامس: الحس لا يدرك الكلي، والعلوم كلية

وخامساً: إن الحس لا ينال غير الجزئي المتغير، والعلوم لا تستنتج ولا تستعمل غير القضايا الكلية، وهي غير محسوسة ولا مجربة، فالتشريح مثلاً إنما ينال من الإنسان أفراداً معدودين قليلين أو كثيرين، ويعطي للحس فيها مشاهدة أن لهذا الإنسان قلباً وكبداً مثلاً، ويحصل من تكرارها عدد من المشاهدات يقل أو يكثر، وذلك غير الحكم الكلي في قولنا: "كل إنسان فله قلب أو كبد"، فلو اقتصرنا في الاعتماد والتعويل على ما يستفاد من الحس والتجربة فحسب، من غير ركون على العقليات من رأس، لم يتم لنا إدراك كلي ولا فكر نظري ولا بحث علمي.

٤. النتيجة: إثبات حجية العقل بالتكوين الإلهي:

فكما يمكن التعويل ـ أو يلزم ـ على الحس في مورد يخص به، كذلك التعويل فيما يخص بالقوة العقلية، ومرادنا بالعقل هو المبدأ لهذه التصديقات الكلية والمدرك لهذه الأحكام العامة، ولا ريب أن الإنسان معه شيء شأنه هذا الشأن، وكيف يتصور أن يوجد ويحصل بالصنع والتكوين شيء شأنه الخطأ في فعله رأساً؟ أو يمكن أن يخطئ في فعله الذي خصه به التكوين؟ والتكوين إنما يخص موجوداً من الموجودات بفعل من الأفعال بعد تثبيت الرابطة الخارجية بينهما، وكيف يثبت رابطة بين موجود وما ليس بموجود ـ أي خطأ وغلط؟

٥. تنبيه ختامي:

وأما وقوع الخطأ في العلوم أو الحواس، فلبيان حقيقة الأمر فيه محل آخر ينبغي الرجوع إليه، والله الهادي.

٢. وجود العلم والرد على الشكوك السوفسطائية والمادية

عند تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٣] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [حجية الإدراكات العقلية وإبطال إنكارها في ضوء البرهان الفلسفي]، خلاصته «الميزان في تفسير القرآن: ١/ ٥٠»:

أ. ينتبه الإنسان إلى وجود العلم في نفسه عند مصادفته الشك أو الظن، حيث يميز بينهما وبين اليقين، ويدرك أن الخطأ لا يتطرق إلى الأعيان الخارجية نفسها بل إلى إدراكه.

ب. كل التصديقات العلمية ترجع في نهاية التحليل إلى قضية أول الأوائل (امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما)، وهي بديهية وضرورية.

ج. السوفسطائيون والشكاكون نفوا وجود العلم، واحتجوا بكثرة الخطأ في الحواس، وبأننا لا ندرك إلا العلم بالأشياء لا نفسها، وقد أبطل الطباطبائي حججهم.

د. الرد على الشكاكين: حجتهم تبطل نفسها، والاعتراف بالخطأ يستلزم الاعتراف بالصواب، والسلوك العملي للإنسان يثبت وجود العلم اضطراراً.

هـ. المادية المعاصرة أنكرت العلم الثابت بحجة أن كل شيء مادي متغير، وهذا باطل لأن العلم ليس بمادي، ولا تنطبق عليه صفات المادة من انقسام وزمان ومكان وتغير.

و. الأدلة على تجرد العلم: عدم قبوله للانقسام، وعدم تقيده بزمان أو مكان، وثبات هويته رغم تغير الظروف، واستحالة تذكر شيء متغير بذاته.

نصّ المبحث:

١. التنبيه الوجودي: كيف يكتشف الإنسان وجود العلم في نفسه:

أ. الإنسان البسيط في أوائل نشأته، حينما يطأ موطأ الحياة، لا يرى من نفسه إلا أنه ينال من الأشياء أعيانها الخارجية من غير أن يتنبه أنه يوسط بينه وبينها وصفُ العلم، ولا يزال على هذا الحال حتى يصادف في بعض مواقفه الشك أو الظن، وعند ذلك يتنبه: أنه لا ينفك في سيره الحيوي ومعاشه الدنيوي عن استعمال العلم، لا سيما وهو ربما يخطئ ويغلط في تميزاته، ولا سبيل للخطأ والغلط إلى خارج الأعيان، فيتيقن عند ذلك بوجود صفة العلم (وهو الإدراك المانع من النقيض) فيه.

ب. ثم البحث البالغ يوصلنا أيضاً إلى هذه النتيجة، فإن إدراكاتنا التصديقية تحلل إلى قضية أول

الأوائل (وهي أن الإيجاب والسلب لا يجتمعان معاً ولا يرتفعان معاً)، فما من قضية بديهية أو نظرية إلا وهي محتاجة في تمام تصديقها إلى هذه القضية البديهية الأولية، حتى أننا لو فرضنا من أنفسنا الشك فيها، وجدنا الشك المفروض لا يجامع بطلان نفسه وهو مفروض، وإذا ثبتت هذه القضية على بداهتها، ثبت جم غفير من التصديقات العلمية على حسب مساس الحاجة إلى إثباتها، وعليها معوَّل الإنسان في أنظاره وأعماله.

ج. فما من موقف علمي ولا واقعة عملية إلا ومعوَّل الإنسان فيه على العلم، حتى إنه إنما يشخّص شكّه بعلمه أنه شك، وكذلك ظنّه أو وهْمه أو جهله بما يعلم أنه ظن أو وهم أو جهل.

د. لقد نشأ في عصر اليونانيين جماعة كانوا يسمون بالسوفسطائيين، نفوا وجود العلم، وكانوا يبدون في كل شيء الشك حتى في أنفسهم وفي شكهم، وتبعهم آخرون يسمون بالشكاكين، قريبو المسلك منهم، نفوا وجود العلم عن الخارج عن أنفسهم وأفكارهم (إدراكاتهم)، وربما لفقوا لذلك وجوهاً من الاستدلال:

- منها: أن أقوى العلوم والإدراكات (وهي الحاصلة لنا من طرق الحواس) مملوءة خطأً وغلطاً، فكيف بغيرها؟ ومع هذا الوصف، كيف يمكن الاعتماد على شيء من العلوم والتصديقات المتعلقة بالخارج منا؟
- الشبهة الثانية: العلم حجاب عن الخارج: ومنها: أننا كلما قصدنا نيل شيء من الأشياء الخارجية، لم ننل عند ذلك إلا العلم به دون نفسه، فكيف يمكن النيل لشيء من الأشياء؟ إلى غير ذلك من الوجوه.

٢. الرد على الشبهة الأولى:

أ. إبطال الاستدلال بنفسه: الجواب عن الأول: أن هذا الاستدلال يبطل نفسه، فلو لم يجز الاعتماد على شيء من التصديقات، لم يجز الاعتماد على المقدمات المأخوذة في نفس الاستدلال.

ب. الاعتراف بالخطأ يستلزم الاعتراف بالصواب: مضافاً إلى أن الاعتراف بوجود الخطأ وكثرته اعتراف بوجود الصواب بما يعادل الخطأ أو يزيد عليه.

ج. القائل بالعلم لا يدعي صحة كل تصديق: مضافاً إلى أن القائل بوجود العلم لا يدعي صحة كل تصديق، بل إنما يدعيه في الجملة، وبعبارة أخرى: يدعي الإيجاب الجزئي في مقابل السلب الكلي،

والحجة لا تفي بنفي ذلك.

٣. الرد على الشبهة الثانية:

الجواب عن الثاني: أن محل النزاع وهو العلم حقيقته الكشف عن ما ورائه، فإذا فرضنا أننا كلما قصدنا شيئاً من الأشياء الخارجية وجدنا العلم بذلك، اعترفنا بأننا كشفنا عنه حينئذ، ونحن إنما ندعي وجود هذا الكشف في الجملة، ولم يدع أحد في باب وجود العلم: أنا نجد نفس الواقع وننال عين الخارج دون كشفه.

وهؤلاء محجوجون بما تعترف به نفوسهم اعترافاً اضطرارياً في أفعال الحياة الاختيارية وغيرها:

- فإنهم يتحركون إلى الغذاء والماء عند إحساس ألم الجوع والعطش، وكذلك إلى كل مطلوب عند طلبه لا عند تصوره الخالي.
- ويهربون عن كل محذور مهروب عنه عند العلم بوجوده، لا عند مجرد تصوره.

وبالجملة: كل حاجة نفسانية ألهمتهم إياها احساساتهم، أوجدوا حركة خارجية لرفعها، ولكنهم عند تصور تلك الحاجة من غير حاجة الطبيعة إليها لا يتحركون نحو رفعها، وبين التصورين فرق لا محالة، وهو أن أحد العلمين يوجده الإنسان باختياره ومن عند نفسه، والآخر إنما يوجد في الإنسان بإيجاد أمر خارج عنه مؤثر فيه، وهو الذي يكشف عنه العلم، فإذاً العلم موجود، وذلك ما أردناه.

٤. الشبهة المادية المعاصرة: نفي العلم الثابت بحجة التغير:

واعلم: أن في وجود العلم شكاً قوياً من وجه آخر، وهو الذي وضع عليه أساس العلوم المادية اليوم من نفي العلم الثابت (وكل علم ثابت)، بيانه:

إن البحث العلمي يثبت في عالم الطبيعة نظام التحول والتكامل، فكل جزء من أجزاء عالم الطبيعة واقع في مسير الحركة متوجه إلى الكمال، فما من شيء إلا وهو في الآن الثاني من وجوده غيره وهو في الآن الأول من وجوده، ولا شك أن الفكر والإدراك من خواص الدماغ، فهي خاصة مادية لمركب مادي، فهي لا محالة واقعة تحت قانون التحول والتكامل، فهذه الإدراكات (ومنها الإدراك المسمى بالعلم) واقعة في التغير والتحول، فلا معنى لوجود علم ثابت باق، وإنما هو نسبي، فبعض التصديقات أدوم بقاءً وأطول عمراً أو أخفى نقيضاً ونقضاً من بعض آخر، وهو المسمى بالعلم فيما وجد.

٥. الرد على الشبهة المادية: إثبات تجرد العلم:

الجواب عنه: أن الحجة مبنية على كون العلم مادياً غير مجرد في وجوده، وليس ذلك بيّناً ولا مبيّناً، بل الحق أن العلم ليس بمادي البتة، وذلك لعدم انطباق صفات المادة وخواصها عليه:

أ. عدم قبول الانقسام: فالماديات مشتركة في قبول الانقسام، وليس يقبل العلم بما أنه علم الانقسام البتة.

ب. عدم التقييد بالزمان والمكان: والماديات مكانية زمانية، والعلم بما أنه علم لا يقبل مكاناً ولا زماناً، والدليل عليه: إمكان تعقل الحادثة الجزئية الواقعة في مكان معين وزمان معين، في كل مكان وكل زمان مع حفظ العينية.

ج. عدم التغير: والماديات بأجمعها واقعة تحت سيطرة الحركة العمومية، فالتغير خاصة عمومية فيها، مع أن العلم بما أنه علم لا يتغير، فإن حيثية العلم بالذات تنافي حيثية التغير والتبدل، وهو ظاهر عند المتأمل.

د. استحالة تذكر الشيء المتغير بذاته: ولو كان العلم مما يتغير بحسب ذاته كالماديات، لم يمكن تعقل شيء واحد ولا حادثة واحدة فوقتين مختلفين معاً، ولا تذكر شيء أو حادثة سابقة في زمان لاحق، فإن الشيء المتغير وهو في الآن الثاني غيره في الآن الأول.

٦. التنبيه الختامي: التفريق بين العلم والعمليات الدماغية:

فهذه الوجوه ونظائرها دالة على أن العلم بما أنه علم ليس بمادي البتة، وأما ما يحصل في العضو الحساس أو الدماغ من تحقق عمل طبيعي، فليس بحثنا فيه أصلاً، ولا دليل على أنه هو العلم، ومجرد تحقق عمل عند تحقق أمر من الأمور لا يدل على كونهما أمراً واحداً، والزائد على هذا المقدار من البحث ينبغي أن يطلب من محل آخر.

٣. العقل وأنواع الإدراك في القرآن

عند تفسير قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (٢٤٢)﴾ [البقرة: ٢٤٢] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [تحقيق معنى العقل وأنواع الإدراك في القرآن: دراسة في معاني ألفاظ الإدراك في

القرآن، والفرق بينها، ومعنى العقل، وعلاقته بالفطرة والهداية]، خلاصته «الميزان: ٢/ ٢٤٨»:

أ. الألفاظ المستعملة في القرآن في أنواع الإدراك كثيرة، ربما بلغت العشرين، كالظن، والحسبان، والشعور، والذكر، والعرفان، والفهم، والفقه، والدراية، واليقين، والفكر، والرأي، والزعم، والحفظ، والحكمة، والخبرة، والشهادة، والعقل، ويلحق بها القول والفتوى والبصيرة.

ب. الألفاظ الخمسة الأخيرة (العلم، الحفظ، الحكمة، الخبرة، الشهادة) هي التي تستعمل في حق الله تعالى، لأنها لا تستلزم النقص والفقدان، بخلاف الألفاظ الأخرى التي تستلزم المادة والحركة والتغير.

ج. العقل: هو الإدراك الذي يتم للإنسان مع سلامة فطرته، وهو الذي يعبد به الرحمن، وهو عقد القلب بالتصديق على ما جبل الله عليه الإنسان من إدراك الحق والباطل والخير والشر.

د. العقل الحقيقي هو ما ينتفع به الإنسان في دينه ويركب به هداه إلى حقائق المعارف وصالح العمل، وإذا لم يجر على هذا المجرى فلا يسمى عقلاً حقيقياً، وإن عمل في الخير والشر الدنيوي فقط.

نصّ المبحث:

١. أنواع الإدراك في القرآن (معاني الألفاظ):

أ. الظن والحسبان:

• ـ الظن: هو التصديق الراجح وإن لم يبلغ حد الجزم والقطع.

• ـ الحسبان: كالظن، غير أن استعماله في الإدراك الظني كان استعمالاً استعارياً، أصله من نحو قولنا: (عد زيداً من الأبطال، وحسبه منهم) أي ألحقه بهم في العد والحساب.

ب. الشعور: هو الإدراك الدقيق، مأخوذ من ﴿الشِّعْرَ﴾ لدقته، ويغلب استعماله في المحسوس دون المعقول، ومنه إطلاق (المشاعر) للحواس.

ج. الذكر: هو استحضار الصورة المخزونة في الذهن بعد غيبته عن الإدراك، أو حفظه من أن يغيب عن الإدراك.

د. العرفان والمعرفة: هو تطبيق الصورة الحاصلة في المدركة على ما هو مخزون في الذهن، ولذا قيل: إنه إدراك بعد علم سابق.

هـ. الفهم: هو نوع انفعال للذهن عن الخارج عنه بانتقاش الصورة فيه.

و. الفقه: هو التثبت في هذه الصورة المنتقشة فيه، والاستقرار في التصديق.

ز. الدراية: هو التوغل في ذلك التثبت والاستقرار حتى يدرك خصوصية المعلوم وخباياه ومزاياه، ولذا يستعمل في مقام تفخيم الأمر وتعظيمه، قال تعالى: ﴿الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ﴾ [الحاقة: ١ ـ ٢]، وقال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ﴾ [القدر: ١ ـ ٢]

ح. اليقين: هو اشتداد الإدراك الذهني بحيث لا يقبل الزوال والوهن.

ط. الفكر: نحو سير ومرور على المعلومات الموجودة الحاضرة لتحصيل ما يلازمها من المجهولات.

ي. الرأي: هو التصديق الحاصل من الفكر والتروي، غير أنه يغلب استعماله في العلوم العملية (مما ينبغي فعله وما لا ينبغي) دون العلوم النظرية الراجعة إلى الأمور التكوينية، ويقرب منه البصيرة، والإفتاء، والقول.

ك. الزعم: هو التصديق من حيث إنه صورة في الذهن، سواء كان تصديقاً راجحاً أو جازماً قاطعاً.

ل. العلم: هو الإدراك المانع من النقيض.

م. الحفظ: هو ضبط الصورة المعلومة بحيث لا يتطرق إليه التغيير والزوال.

ن. الحكمة: هي الصورة العلمية من حيث إحكامها وإتقانها.

س. الخبرة: هو ظهور الصورة العلمية بحيث لا يخفى على العالم ترتب أي نتيجة على مقدماتها.

ع. الشهادة: هو نيل نفس الشيء وعينه، إما بحس ظاهر (كما في المحسوسات) أو باطن (كما في الوجدانيات، نحو العلم والإرادة والحب والبغض وما يضاهي ذلك)

٢. الألفاظ التي تستعمل في حق الله تعالى:

أ. الألفاظ السابقة على ما عرفت من معانيها لا تخلو عن ملابسة المادة والحركة والتغير، ولذلك لا تستعمل في مورده تعالى غير الخمسة الأخيرة منها، أعني: العلم، والحفظ، والحكمة، والخبرة، والشهادة، فلا يقال فيه تعالى: إنه يظن، أو يحسب، أو يزعم، أو يفهم، أو يفقه، أو غير ذلك.

ب. وأما الألفاظ الخمسة الأخيرة، فلعدم استلزامها للنقص والفقدان، تستعمل في مورده تعالى، قال سبحانه: ﴿وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النساء: ١٧٦]، وقال: ﴿وَرَبُّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ﴾ [سبأ: ٢١]،

وقال: ﴿وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [المائدة: ٨]، وقال: ﴿هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [التحريم: ٢]، وقال: ﴿أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: ٥٣]

٣. معنى العقل في القرآن:

أ. العقل هو الإدراك مع عقد القلب: لفظ العقل على ما عرفت يطلق على الإدراك من حيث إن فيه عقد القلب بالتصديق، على ما جبل الله سبحانه الإنسان عليه من إدراك الحق والباطل في النظريات، والخير والشر والمنافع والمضار في العمليات، حيث خلقه الله سبحانه خلقة يدرك نفسه في أول وجوده، ثم جهزه بحواس ظاهرة يدرك بها ظواهر الأشياء، وبأخرى باطنة يدرك بها معاني روحية ترتبط بها نفسه مع الأشياء الخارجة عنها (كالإرادة، والحب والبغض، والرجاء، والخوف، ونحو ذلك)، ثم يتصرف فيها بالترتيب والتفصيل والتخصيص والتعميم، فيقضي فيها في النظريات (الأمور الخارجة عن مرحلة العمل) قضاءً نظرياً، وفي العمليات (الأمور المربوطة بالعمل) قضاءً عملياً، كل ذلك جرياً على المجرى الذي تشخصه له فطرته الأصلية، وهذا هو العقل.

ب. خروج العقل عن سلامته: لكن ربما تسلط بعض القوى على الإنسان بغلبتها على سائر القوى (كالشهوة والغضب) فأبطل حكم الباقي أو ضعفه، فخرج الإنسان بها عن صراط الاعتدال إلى أودية الإفراط والتفريط، فلم يعمل هذا العامل العقلي فيه على سلامته، كالقاضي الذي يقضي بمدارك أو شهادات كاذبة منحرفة محرفة، فإنه يحيد في قضائه عن الحق، وإن قضى غير قاصد للباطل، فهو قاض وليس بقاض، كذلك الإنسان يقضي في مواطن المعلومات الباطلة بما يقضي، وإن سمي عمله ذلك عقلاً بنحو من المسامحة، لكنه ليس بعقل حقيقة، لخروج الإنسان عند ذلك عن سلامة الفطرة وسنن الصواب.

ج. العقل في القرآن: على هذا جرى كلامه تعالى، فإنه يعرف العقل بما ينتفع به الإنسان في دينه ويركب به هداه إلى حقائق المعارف وصالح العمل، وإذا لم يجر على هذا المجرى فلا يسمى عقلاً، وإن عمل في الخير والشر الدنيوي فقط، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك: ١٠]، وقال: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦]، فالآيات كما ترى تستعمل العقل في العلم الذي يستقل الإنسان بالقيام عليه بنفسه، والسمع في الإدراك الذي يستعين فيه بغيره، مع سلامة

الفطرة في جميع ذلك، وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾ [البقرة: ١٣٠]، وقد مر أن الآية بمنزلة عكس النقيض لقوله ﷺ: (العقل ما عبد به الرحمن)

د. العقل والبيان: تبين من جميع ما ذكرنا أن المراد بالعقل في كلامه تعالى هو الإدراك الذي يتم للإنسان مع سلامة فطرته، وبه يظهر معنى قوله سبحانه: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٢٤٢]، فبالبيان يتم العلم، والعلم مقدمة للعقل ووسيلة إليه، كما قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٣]

٤. التفكر الذي يهدي إليه القرآن

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة: ١٩] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [طريق التفكر الذي يهدي إليه القرآن: بين العقل الفطري والمنطق والتقوى]، خلاصته «الميزان: ٥/ ٢٥٤»:

أ. الحياة الإنسانية حياة فكرية، والفكر الصحيح أساس الحياة القويمة، والقرآن يدعو إلى التفكر والتذكر والتعقل في أكثر من ثلاثمائة آية.

ب. القرآن يبني دعوته على الفكر الفطري السليم، ويحيل في ذلك إلى ما تعرفه العقول الفطرية، ولا يأمر بالإيمان على العمياء.

ج. الطريق الفطري للتفكر هو ترتيب المقدمات البديهية للوصول إلى النتائج (المنطق)، وهو طريق لا محيد عنه لأي إنسان.

د. الاعتراضات على المنطق (كالاختلاف بين المنطقيين، ووقوع الخطأ، وعدم الحاجة إليه مع الكتاب والسنة) كلها مغالطات، لأن المنطق آلة للتفكير الصحيح، والخطأ من سوء الاستعمال لا من الآلة.

هـ. القول بأن طريق التذكر (بمعنى الرجوع إلى النفس بالتخلية) يغني عن المنطق، مردود بأنه هو نفسه يستعمل المنطق، ولا يمكن لأحد الاستغناء عن ترتيب المقدمات.

و. التقوى شرط في حصول العلم النافع، لأن الإسراف في الشهوات والغضب يفسد الفكر،

والاعتدال الخلقي يحفظ استقامة العقل.

ز. للتقوى طريق آخر غير الفكري، وهو مشاهدة الملكوت والهداية الإلهية الخاصة، التي يختص بها المتقون والمقربون، ولا تنافي الطريق الفكري العام.

نصّ المبحث:

١. الحياة الفكرية وأهمية التفكر:

أ. مما لا نرتاب فيه أن الحياة الإنسانية حياة فكرية، لا تتم له إلا بالإدراك الذي نسميه فكراً، وكان من لوازم ابتناء الحياة على الفكر أن الفكر كلما كان أصح وأتم كانت الحياة أقوم، فالحياة القيمة ـ بأية سنة من السنن أخذ الإنسان، وفي أي طريق من الطرق المسلوكة وغير المسلوكة سلك الإنسان ـ ترتبط بالفكر القيم وتبتني عليه، وبقدر حظها منه يكون حظها من الاستقامة.

ب. وقد ذكر الله سبحانه في كتابه العزيز بطرق مختلفة وأساليب متنوعة، كقوله: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾ [الأنعام: ١٢٢]، وقوله: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩]، وقوله: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة: ١١]، وقوله: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر: ١٧ ـ ١٨]، إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة التي لا تحتاج إلى الإيراد، فأمر القرآن في الدعوة إلى الفكر الصحيح وترويج طريق العلم مما لا ريب فيه.

٢. القرآن يهدي إلى الفكر الفطري:

أ. والقرآن الكريم مع ذلك يذكر أن ما يهدي إليه طريق من الطرق الفكرية، قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]، أي الملة أو السنة أو الطريقة التي هي أقوم، وعلى أي حال، هي صراط حيوي، كونه أقوم يتوقف على كون طريق الفكر فيه أقوم، وقال تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [المائدة: ١٥ ـ ١٦]، والصراط المستقيم هو الطريق البيّن الذي لا اختلاف فيه ولا تخلف، أي لا يناقض الحق المطلوب، ولا يناقض بعض أجزائه بعضاً.

ب. ولم يعين في الكتاب العزيز هذا الفكر الصحيح القيم الذي يندب إليه، إلا أنه أحال فيه إلى ما

يعرفه الناس بحسب عقولهم الفطرية وإدراكهم المركوز في نفوسهم، وإنك لو تتبعت الكتاب الإلهي ثم تدبرت في آياته، وجدت ما لعله يزيد على ثلاثمائة آية تتضمن دعوة الناس إلى التفكر أو التذكر أو التعقل، أو تلقن النبي ﷺ الحجة لإثبات حق أو لإبطال باطل، كقوله: ﴿قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ اللهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ﴾ [المائدة: ١٧]، أو تحكي الحجة عن أنبيائه وأوليائه كنوح وإبراهيم وموسى وسائر الأنبياء العظام، ولقمان ومؤمن آل فرعون وغيرهما، كقوله: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ١٠]، وقوله: ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]، وقوله: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّيَ اللهُ وَقَدْ جَاءَكُم بِالْبَيِّنَاتِ مِن رَّبِّكُمْ﴾ [غافر: ٢٨]، وقوله حكاية عن سحرة فرعون: ﴿قَالُوا لَن نُّؤْثِرَكَ عَلَىٰ مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَٰذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ [طه: ٧٢]

ج. ولم يأمر الله تعالى عباده في كتابه ولا في آية واحدة أن يؤمنوا به أو بشيء مما هو من عنده، أو يسلكوا سبيلاً على العمياء وهم لا يشعرون، حتى أنه علل الشرائع والأحكام التي جعلها لهم ـ مما لا سبيل للعقل إلى تفاصيل ملاكاته ـ بأمور تجري مجرى الاحتجاجات، كقوله: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ اللهِ أَكْبَرُ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣]، وقوله في آية الوضوء: ﴿مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: ٦]، إلى غير ذلك من الآيات.

٣. الطريق الفطري: المنطق وأصوله:

أ. وهذا الإدراك العقلي ـ أعني طريق الفكر الصحيح الذي يحيل إليه القرآن الكريم ويبني على تصديقه ما يدعو إليه من حق أو خير أو نفع، ويزجر عنه من باطل أو شر أو ضر ـ إنما هو الذي نعرفه بالخلقة والفطرة، مما يتغير ولا يتبدل، ولا يتنازع فيه إنسان وإنسان، ولا يختلف فيه اثنان، وإن فرض فيه اختلاف أو تنازع، فإنما هو من قبيل المشاجرة في البديهيات، ينتهي إلى عدم تصور أحد المتشاجرين أو كليهما حق المعنى المتشاجر فيه، لعدم التفاهم الصحيح.

ب. وأما أن هذا الطريق الذي نعرفه بحسب فطرتنا الإنسانية ما هو؟ فلئن شككنا في شيء، لسنا

نشك أن هناك حقائق خارجية واقعية مستقلة منفكة عن أعمالنا، كمسائل المبدأ والمعاد، ومسائل أخرى رياضية أو طبيعية ونحوها، إذا أردنا أن نحصل عليها حصولاً يقينياً، استرحنا في ذلك إلى قضايا أولية بديهة غير قابلة للشك، وأخرى تلزمها لزوماً كذلك، ونرتبها ترتيباً فكرياً خاصاً، نستنتج منها ما نطلبه، كقولنا: (أ ب)، و(كل ب ج)، ف ـ (أ ج)، وكقولنا: (لو كان أ ب، ف ـ (ج د)، ولو كان ج د، ف ـ (هـ ز))، ينتج: (لو كان أ ب، ف ـ (هـ ز))، وكقولنا: (إن كان أ ب، ف ـ (ج د)، ولو كان ج د، ف ـ (هـ ز)، لكن أ ليس ب، ينتج: هـ ليس ز)

ج. وهذه الأشكال التي ذكرناها، والمواد الأولية التي أشرنا إليها، أمور بديهية، يمتنع أن يرتاب فيها إنسان ذو فطرة سليمة، إلا عن آفة عقلية، أو لاختلاط في الفهم مقتض لعدم تعقل هذه الأمور الضرورية، بأخذ مفهوم تصوري أو تصديقي آخر مكان التصور أو التصديق البديهي، كما هو الغالب فيمن يتشكك في البديهيات.

د. ونحن إذا راجعنا التشكيكات والشبه التي أوردت على هذا الطريق المنطقي المذكور، وجدنا أنهم يعتمدون في استنتاج دعاويهم ومقاصدهم على مثل القوانين المدونة في المنطق، الراجعة إلى الهيئة والمادة، بحيث لو حللنا كلامهم إلى المقدمات الابتدائية المأخوذة فيه، عاد إلى مواد وهيئات منطقية، ولو غيرنا بعض تلك المقدمات أو الهيئات إلى ما يهتف المنطق بعدم إنتاجها، عاد الكلام غير منتج، ورأيتهم لا يرضون بذلك، وهذا بعينه أوضح شاهد على أن هؤلاء معترفون بحسب فطرتهم الإنسانية بصحة هذه الأصول المنطقية، مسلمون لها مستعملون إياها، جحدوا بها واستيقنتها أنفسهم.

٤. الرد على الاعتراضات الموجهة إلى المنطق:

أ. الاعتراض الأول: الاختلاف بين المنطقيين:

كقول بعض المتكلمين: (لو كان المنطق طريقاً موصلاً، لم يقع الاختلاف بين أهل المنطق، لكنا نجدهم مختلفين في آرائهم)، فقد استعمل القياس الاستثنائي من حيث لا يشعر، وقد غفل هذا القائل عن أن معنى كون المنطق آلة الاعتصام، أن استعماله كما هو حقه يعصم الإنسان من الخطأ، وأما أن كل مستعمل له فإنما يستعمله صحيحاً، فلا يدعيه أحد، وهذا كما أن السيف آلة القطع، لكن لا يقطع إلا عن استعمال صحيح.

ب. الاعتراض الثاني: تدوين المنطق تدريجياً:

وقول بعضهم: (إن هذه القوانين دونت ثم كملت تدريجاً، فكيف يبتني عليها ثبوت الحقائق الواقعية؟ وكيف يمكن إصابة الواقع لمن لم يعرفها أو لم يستعملها؟) وهذا كسابقه، قياس استثنائي، ومن أردإ المغالطة، وقد غلط القائل في معنى التدوين، فإن معناه الكشف التفصيلي عن قواعد معلومة للإنسان بالفطرة إجمالاً، لا أن معنى التدوين هو الإيجاد.

ج. الاعتراض الثالث: المنطق لسد باب أهل البيت:

وقول بعضهم: (إن هذه الأصول إنما روجت بين الناس لسد باب أهل البيت، أو لصرف الناس عن اتباع الكتاب والسنة، فيجب على المسلمين اجتنابها)، وهذا كلام منحل إلى أقيسة اقترانية واستثنائية، ولم يتفطن المستدل به أن تسوية طريق لغرض فاسد، أو سلوكه لغاية غير محمودة، لا ينافي استقامته في نفسه، كالسيف يقتل به المظلوم، وكالدين يستعمل لغير مرضاة الله سبحانه.

د. الاعتراض الرابع: المنطق قد يخالف الكتاب والسنة:

وقول بعضهم: (إن السلوك العقلي ربما انتهى بسالكه إلى ما يخالف صريح الكتاب والسنة، كما نرى من آراء كثير من المتفلسفين)، وهذا قياس اقتراني، غولط فيه من جهة أن هذا المنهي ليس هو شكل القياس، ولا مادة بديهية، بل مادة فاسدة غريبة داخلت المواد الصحيحة.

هـ. الاعتراض الخامس: المنطق لا يعصم في المواد:

وقول بعضهم: (المنطق إنما يتكفل تمييز الشكل المنتج من الشكل الفاسد، وأما المواد، فليس فيها قانون يعصم الإنسان من الخطأ فيها، ولا يؤمن الوقوع في الخطأ لو راجعنا غير أهل العصمة، فالمتعين هو الرجوع إليهم)، وفيه مغالطة من جهة أنه سيق لبيان حجية أخبار الآحاد، أو مجموع الآحاد والظواهر الظنية من الكتاب، ومن المعلوم أن الاعتصام بعصمة أهل العصمة عليه السلام إنما يحصل فيما أيقنا من كلامهم بصدوره والمراد منه معاً يقيناً صادقاً، وأنى يحصل ذلك في أخبار الآحاد التي هي ظنية صدوراً ودلالة؟ وكذا في كل ما دلالته ظنية، وإذا كان المناط في الاعتصام هو المادة اليقينية، فما الفرق بين المادة اليقينية المأخوذة من كلامهم، والمادة اليقينية المأخوذة من المقدمات العقلية؟ واعتبار الهيئة مع ذلك على حاله، وقولهم: (لا يحصل لنا اليقين بالمواد العقلية بعد هذه الاشتباهات كلها) فيه: أولاً: أنه مكابرة، وثانياً:

أن هذا الكلام بعينه مقدمة عقلية يراد استعمالها يقينية، والكلام مشتمل على الهيئة.

و. الاعتراض السادس: الاستغناء بالكتاب والسنة عن المنطق:

وقول بعضهم: (إن جميع ما يحتاج إليه النفوس الإنسانية مخزونة في الكتاب العزيز، مودعة في أخبار أهل العصمة عليه السلام، فما الحاجة إلى أسآر الكفار والملاحدة؟)، والجواب عنه: أن الحاجة إليها عين الحاجة التي تشاهد في هذا الكلام بعينه، فقد ألف تأليفاً اقترانياً منطقياً، واستعملت فيه المواد اليقينية، لكن غولط فيه: أولاً: بأن تلك الأصول المنطقية بعض ما هو مخزون مودع في الكتاب والسنة، ولا طريق إليها إلا البحث المستقل، وثانياً: أن عدم حاجة الكتاب والسنة واستغناءهما عن ضميمة تنضم إليهما، غير عدم حاجة المتمسك بهما والمتعاطي لهما، وفيه المغالطة، وما مثل هؤلاء إلا كمثل الطبيب الباحث عن بدن الإنسان، لو ادعى الاستغناء عن تعلم العلوم الطبيعية والاجتماعية والأدبية، لأن الجميع متعلق بالإنسان، أو كمثل الإنسان الجاهل إذا استنكف عن تعلم العلوم، معتذراً أن جميع العلوم مودعة في الفطرة الإنسانية، وثالثاً: أن الكتاب والسنة هما الداعيان إلى التوسع في استعمال الطرق العقلية الصحيحة (وليست إلا المقدمات البديهية أو المتكئة على البديهية)، قال تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللهُ وَأُولَٰئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر: ١٧ ـ ١٨]، إلى غير ذلك من الآيات والأخبار الكثيرة، نعم، الكتاب والسنة ينهيان عن اتباع ما يخالفهما مخالفة صريحة قطعية، لأن الكتاب والسنة القطعية من مصاديق ما دل صريح العقل على كونهما من الحق والصدق، ومن المحال أن يبرهن العقل ثانياً على بطلان ما برهن على حقيته أولاً، والحاجة إلى تمييز المقدمات العقلية الحقة من الباطلة، ثم التعلق بالمقدمات الحقة، كالحاجة إلى تمييز الآيات والأخبار المحكمة من المتشابهة، ثم التعلق بالمحكمة منهما، وكالحاجة إلى تمييز الأخبار الصادرة حقاً من الأخبار الموضوعة والمدسوسة، وهي أخبار جمة، ورابعاً: أن الحق حق أينما كان وكيفما أصيب، وعن أي محل أخذ، ولا يؤثر فيه إيمان حامله وكفره، ولا تقواه وفسقه، والإعراض عن الحق بغضاً لحامله، ليس إلا تعلقاً بعصبية الجاهلية التي ذمها الله سبحانه وذم أهلها في كتابه العزيز وبلسان رسله عليه السلام.

ز. الاعتراض السابع: طريق الاحتياط والاقتصار على الظواهر:

وقول بعضهم: (إن طريق الاحتياط في الدين المندوب إليه في الكتاب والسنة، الاقتصار على

ظواهر الكتاب والسنة، والاجتناب عن تعاطي الأصول المنطقية والعقلية، فإن فيه التعرض للهلاك الدائم والشقوة التي لا سعادة بعدها أبداً)، وفيه: أن هذا البيان بعينه قد تعوطي فيه الأصول المنطقية والعقلية، فإنه مشتمل على قياس استثنائي، أخذ فيه مقدمات عقلية متبينة عند العقل، ولو لم يكن كتاب ولا سنة، على أن البيان إنما يتم فيمن لا يفي استعداده بفهم الأمور الدقيقة العقلية، وأما المستعد الذي يطيق ذلك، فلا دليل من كتاب ولا سنة ولا عقل على حرمانه من نيل حقائق المعارف التي لا كرامة للإنسان ولا شرافة إلا بها، وقد دل على ذلك الكتاب والسنة والعقل جميعاً.

ح. الاعتراض الثامن: طريقة السلف الصالح:

وقول بعضهم ـ فيما ذكره ـ: (إن طريق السلف الصالح كان مبايناً لطريق الفلسفة والعرفان، وكانوا يستغنون بالكتاب والسنة عن استعمال الأصول المنطقية والعقلية كالفلاسفة، وعن استعمال طرق الرياضة كالعرفاء، ثم لما نقلت فلسفة يونان في عصر الخلفاء إلى العربية، رام المتكلمون من المسلمين ـ وقد كانوا من تبعة القرآن ـ إلى تطبيق المطالب الفلسفية على المعارف القرآنية، فتفرقوا بذلك إلى فرقتي الأشاعرة والمعتزلة، ثم نبغ آخرون في زمان الخلفاء تسموا بالصوفية والعرفاء، كانوا يدعون كشف الأسرار والعلم بحقائق القرآن، وكانوا يزعمون أنهم في غنى عن الرجوع إلى أهل العصمة والطهارة، وبذلك امتازت الفقهاء والشيعة ـ وهم المتمسكون بذيلهم عليه السلام ـ عنهم، ولم يزل الأمر على ذلك إلى ما يقرب من أواسط القرن الثالث عشر من الهجرة (قبل مائة سنة تقريباً)، وعند ذلك أخذ هؤلاء (يعني الفلاسفة والعرفاء) في التدليس والتلبيس، وتأويل مقاصد القرآن والحديث إلى ما يوافق المطالب الفلسفية والعرفانية، حتى اشتبه الأمر على الأكثرين، واستنتج من ذلك أن هذه الأصول مخالفة للطريقة الحقة التي يهدي إليها الكتاب والسنة)، ثم أورد بعض الإشكالات على المنطق ـ مما أوردناه ـ كوجود الاختلاف بين المنطقيين أنفسهم، ووقوع الخطأ مع استعماله، وعدم وجود البديهيات واليقينيات بمقدار كاف في المسائل الحقيقية، ثم ذكر مسائل كثيرة من الفلسفة، وعدها جميعاً مناقضة لصريح ما يستفاد من الكتاب والسنة، هذا محصل كلامه، وقد لخصناه تلخيصاً، وليت شعري: أي جهة من الجهات الموضوعة في هذا الكلام على كثرتها تقبل الإصلاح والترميم؟ فقد استظهر الداء على الدواء.

أ. أما ما ذكره من تاريخ المتكلمين وانحرافهم عن الأئمة عليهم السلام، وقصدهم إلى تطبيق

الفلسفة على القرآن، وانقسامهم بذلك إلى فرقتي الأشاعرة والمعتزلة، وظهور الصوفية وزعمهم أنهم ومتبعيهم في غنى عن الكتاب والسنة، وبقاء الأمر على هذا الحال، وظهور الفلسفة العرفانية في القرن الثالث عشر، كل ذلك مما يدفعه التاريخ القطعي، وسيجيء إشارة إلى ذلك كله إجمالاً.

ب. على أن فيه خطأ فاحشاً بين الكلام والفلسفة، فإن الفلسفة تبحث بحثاً حقيقياً، ويبرهن على مسائل مسلمة بمقدمات يقينية، والكلام يبحث بحثاً أعم من الحقيقي والاعتباري، ويستدل على مسائل موضوعة مسلمة بمقدمات هي أعم من اليقينية والمسلمة، فبين الفنين أبعد مما بين السماء والأرض، فكيف يتصور أن يروم أهل الكلام في كلامهم تطبيق الفلسفة على القرآن؟ على أن المتكلمين لم يزالوا منذ أول ناجم نجم منهم إلى يومنا هذا في شقاق مع الفلاسفة والعرفاء، والموجود من كتبهم ورسائلهم والمنقول من المشاجرات الواقعة بينهم، أبلغ شاهد يشهد بذلك.

ج. ولعل هذا الإسناد مأخوذ من كلام بعض المستشرقين القائل بأن نقل الفلسفة إلى الإسلام هو الذي أوجد علم الكلام بين المسلمين، هذا، وقد جهل هذا القائل معنى الكلام والفلسفة وغرض الفنين والعلل الموجبة لظهور التكلم، ورمى من غير مرمى.

د. وأعجب من ذلك كله: أنه ذكر بعد ذلك الفرق بين الكلام والفلسفة، بأن البحث الكلامي يروم إثبات مسائل المبدأ والمعاد مع مراعاة جانب الدين، والبحث الفلسفي يروم ذلك من غير أن يعتني بأمر الدين، ثم جعل ذلك دليلاً على كون السلوك من طريق الأصول المنطقية والعقلية سلوكاً مبايناً لسلوك الدين، مناقضاً للطريق المشروع فيه، هذا، فزاد في الفساد، فكل ذي خبرة يعلم أن كل من ذكر هذا الفرق بين الفنين، أراد أن يشير إلى أن القياسات المأخوذة في الأبحاث الكلامية جدلية، مركبة من مقدمات مسلمة: (المشهورات والمسلمات)، لكون الاستدلال بها على مسائل مسلمة، وما أخذ في الأبحاث الفلسفية منها قياسات برهانية، يراد بها إثبات ما هو الحق، لا إثبات ما سلم ثبوتها تسليماً، وهذا غير أن يقال: إن أحد الطريقين (طريق الكلام) طريق الدين، والآخر طريق مباين لطريق الدين لا يعتنى به وإن كان حقاً.

هـ. وأما ما ذكره من الإشكال على المنطق والفلسفة والعرفان: فما اعترض به على المنطق قد تقدم الكلام فيه، وأما ما ذكره في موضوع الفلسفة والعرفان، فإن كان ما ذكره على ما ذكره وفهم منه، ثم ناقض ما هو صريح الدين الحق، فلا ريب لمرتاب في أنه باطل، ومن هفوات الباحثين في الفلسفة، أو السالكين

مسلك العرفان وأغلاطهم، لكن الشأن في أن هفوات أهل فن وسقطاتهم وانحرافهم، لا تحمل على عاتق الفن، وإنما يحمل على قصور الباحثين في بحثهم.

و. وكان عليه أن يتأمل الاختلافات الناشئة بين المتكلمين: أشعريهم ومعتزليهم وإماميهم، فقد اقتسمت هذه الاختلافات الكلمة الواحدة الإسلامية، فجعلتها بادئ بدء ثلاثة وسبعين فرقة، ثم فرقت كل فرقة إلى فرق، ولعل فروع كل أصل لا ينقص عدداً من أصولها، فليت شعري: هل أوجد الاختلافات شيء غير سلوك طريق الدين؟ وهل يسع لباحث أن يستدل بذلك على بطلان الدين وفساد طريقه؟ أو يأتي هاهنا بعذر لا يجري هناك، أو يرمي أولئك برذيلة معنوية لا توجد عينها أو مثلها في هؤلاء؟ ونظير فن الكلام في ذلك الفقه الإسلامي، وانشعاب الشعب والطوائف فيه، ثم الاختلافات الناشئة بين كل طائفة أنفسهم، وكذلك سائر العلوم والصناعات على كثرتها واختلافها.

ز. وأما ما استنتج من جميع كلامه من بطلان جميع الطرق المعمولة، وتعين طريق الكتاب والسنة، وهو مسلك الدين، فلا يسعه إلا أن يرى طريق التذكر، وهو الذي نسب إلى أفلاطون اليوناني، وهو أن الإنسان لو تجرد عن الهوسات النفسانية، وتحلى بحلية التقوى والفضائل الروحية، ثم رجع إلى نفسه في أمر، بان له الحق فيه.

ح. هذا هو الذي ذكروه، وقد اختاره بعض القدماء من يونان وغيرهم، وجمع من المسلمين، وطائفة من فلاسفة الغرب، غير أن كلاً من القائلين به قرره بوجه آخر: فمنهم من قرره على أن العلوم الإنسانية فطرية، بمعنى أنها حاصلة له موجودة معه بالفعل في أول وجوده، فلا جرم يرجع معنى حدوث كل علم له جديد إلى حصول التذكر، ومنهم من قرره على أن الرجوع إلى النفس بالانصراف عن الشواغل المادية يوجب انكشاف الحقائق، لا بمعنى كون العلوم عند الإنسان بالفعل، بل هي له بالقوة، وإنما الفعلية في باطن النفس الإنسانية المفصولة عن الإنسان عند الغفلة، الموصولة به عند التذكر، وهذا ما يقول به العرفاء وأهل الإشراق وأترابهم من سائر الملل والنحل، ومنهم من قرره على نحو ما قرره العرفاء، غير أنه اشترط في ذلك التقوى واتباع الشرع علماً وعملاً، كعدة من المسلمين ممن عاصرناهم وغيرهم، زعماً منهم أن اشتراط اتباع الشرع يفرق ما بينهم وبين العرفاء والمتصوفة، وقد خفي عليهم أن العرفاء سبقوهم في هذا الاشتراط، كما يشهد به كتبهم المعتبرة الموجودة، فالقول عين ما قال به المتصوفة، وإنما الفرق بين

الفريقين في كيفية الاتباع وتشخيص معنى التبعية، وهؤلاء يعتبرون في التبعية مرحلة الجمود على الظواهر محضاً، فطريقهم طريق مولد من تناكح طريقي المتصوفة والأخبارية، إلى غير ذلك من التقريرات.

ط. والقول بالتذكر إن لم يرد به إبطال الرجوع إلى الأصول المنطقية والعقلية، لا يخلو من وجه صحة في الجملة، فإن الإنسان حينما يوجد بهويته، يوجد شاعرا بذاته وقوى ذاته وبعلله، عالماً بها علماً حضورياً، ومعه من القوى ما يبدل علمه الحضوري إلى علم حصولي، ولا توجد قوة هي مبدأ الفعل إلا وهي تفعل فعلها، فللإنسان في أول وجوده شيء من العلوم، وإن كانت متأخرة عنه بحسب الطبع، لكنه معه بالزمان، هذا، وأيضاً، حصول بعض العلوم للإنسان إذا انصرف عن التعلقات المادية بعض الانصراف، لا يسع لأحد إنكاره.

ي. وإن أريد بالقول بالتذكر إبطال أثر الرجوع إلى الأصول المنطقية والعقلية، بمعنى أن ترتيب المقدمات البديهية المتناسبة يوجب خروج الإنسان من القوة إلى الفعل بالنسبة إلى العلم بما يعد نتيجة لها، أو بمعنى أن التذكر بمعنى الرجوع إلى النفس بالتخلية يغني الإنسان عن ترتيب المقدمات العلمية لتحصيل النتائج، فهو من أسخف القول الذي لا يرجع إلى محصل.

ك. أما القول بالتذكر بمعنى إبطال الرجوع إلى الأصول المنطقية والعقلية، فيبطله:

• أولاً: أن البحث العميق في العلوم والمعارف الإنسانية يعطي أن علومه التصديقية تتوقف على علومه التصورية، والعلوم التصورية تنحصر في العلوم الحسية أو المنتزع منها بنحو من الأنحاء، وقد دل القياس والتجربة على أن فاقد حس من الحواس، فاقد لجميع العلوم المنتهية إلى ذلك الحس، تصورية كانت أو تصديقية، نظرية كانت أو بديهية، ولو كانت العلوم موجودة للهوية الإنسانية بالفعل، لم يؤثر الفقد المفروض في ذلك، والقول بأن العمى والصمم ونحوهما مانعة عن التذكر، رجوع عن أصل القول، وهو أن التذكر بمعنى الرجوع إلى النفس بالانصراف عن التعلقات المادية مفيد لذكر المطلوب بارتفاع الغفلة.

• وثانياً: أن التذكر إنما يوفق له بعض أفراد هذا النوع، وعامة الأفراد يستعملون في مقاصدهم الحيوية سنة التأليف والاستنتاج، ويستنتجون من ذلك الألوف بعد الألوف من النتائج المستقيمة، وعلى ذلك يجري الحال في جميع العلوم والصناعات، وإنكار شيء من ذلك مكابرة، وحمل ذلك على الاتفاق مجازفة، فالأخذ بهذه السنة أمر فطري للإنسان لا محيد عنه، ومن المحال أن يجهز نوع من الأنواع بجهاز

فطري تكويني، ثم يخبط في عمله ولا ينجح في مسعاه.

• وثالثاً: أن جميع ما ينال هؤلاء بما يسمونه تذكراً، يعود بالتحليل إلى مقدمات مترتبة ترتيباً منطقياً، بحيث يختل أمر النتيجة فيها باختلال شيء من الأصول المقررة في هيئتها ومادتها، فهم يستعملون الأصول المنطقية من حيث لا يحسون به، والاتفاق والصحابة الدائمان لا محصل لهما، وعليهم أن يأتوا بصورة علمية تذكرية صحيحة، لا تجري فيها أصول المنطق.

ل. وأما القول بالتذكر بمعنى إغنائه عن الرجوع إلى الأصول المنطقية ـ ويرجع محصله إلى أن هناك طريقين: طريق المنطق وطريق التذكر باتباع الشرع مثلاً، والطريقان سواء في الإصابة، أو إن طريق التذكر أفضل وأولى لإصابته دائماً لموافقته قول المعصوم، بخلاف طريق المنطق والعقل ـ ففيه خطر الوقوع في الغلط دائماً أو غالباً.

م. وكيف كان، يرد عليه الإشكال الثاني الوارد على ما تقدمه، فإن الإحاطة بجميع مقاصد الكتاب والسنة ورموزها وأسرارها على سعة نطاقها العجيبة، غير متأت إلا للآحاد من الناس المتوغلين في التدبر في المعارف الدينية، على ما فيها من الارتباط العجيب، والتداخل البالغ بين أصولها وفروعها، وما يتعلق منها بالاعتقاد وما يتعلق منها بالأعمال الفردية والاجتماعية، ومن المحال أن يكلف الإنسان تكويناً بالتجهيز التكويني بما وراء طاقته واستطاعته، أو يكلف بذلك تشريعاً، فليس على الناس إلا أن يعقلوا مقاصد الدين بما هو الطريق المألوف عندهم في شؤون حياتهم الفردية والاجتماعية، وهو ترتيب المعلومات لاستنتاج المجهولات، والمعلوم من الشرع بعض أفراد المعلومات، لقيام البرهان على صدقه.

ن. ومن العجيب أن بعض القائلين بالتذكر جعل هذا بعينه وجهاً للتذكر على المنطق، فذكر أن العلم بالحقائق الواقعية إن صح حصوله باستعمال المنطق والفلسفة ـ ولن يصح ـ فإنما يتأتى ذلك لمثل أرسطو وابن سينا من أوحديي الفلسفة، وليس يتأتى لعامة الناس، فكيف يمكن أن يأمر الشارع باستعمال المنطق والأصول الفلسفية طريقاً إلى نيل الواقعيات؟

س. ولم يتفطن أن الإشكال بعينه مقلوب عليه، فإن أجاب بأن استعمال التذكر ميسور لكل أحد على حسب اتباعه، أجيب بأن استعمال المنطق قليلاً أو كثيراً ميسور لكل أحد على حسب استعداده لنيل الحقائق، ولا يجب لكل أحد أن ينال الغاية ويركب ما فوق الطاقة.

ع. ويرد عليه ثانياً: الإشكال الثالث السابق، فإن هؤلاء يستعملون طريق المنطق في جميع المقاصد التي يبدونها باسم التذكر، كما تقدم، حتى في البيان الذي أوردوه لإبطال طريق المنطق وتحقيق طريق التذكر، وكفى به فساداً.

ف. ويرد عليه ثالثاً: أن الوقوع في الخطأ واقع، بل غالب في طريق التذكر الذي ذكروه، فإن التذكر كما زعموه هو الطريق الذي كان يسلكه السلف الصالح دون طريق المنطق، وقد نقل الاختلاف والخطأ فيما بينهم بما ليس باليسير، كعدة من أصحاب النبي ﷺ ممن اتفق المسلمون على علمه واتباعه الكتاب والسنة، أو اتفق الجمهور على فقهه وعدالته، وكعدة من أصحاب الأئمة على هذه النعوت، كأبي حمزة وزرارة وأبان وأبي خالد والهشامين ومؤمن الطاق والصفوانين وغيرهم، فالاختلافات الأساسية بينهم مشهورة معروفة، ومن البيّن أن المختلفين لا ينال الحق إلا أحدهما، وكذلك الفقهاء والمحدثون من القدماء، كالكليني والصدوق وشيخ الطائفة والمفيد والمرتضى وغيرهم رضوان الله عليهم، فما هو مزية التذكر على التفكر المنطقي؟ فكان من الواجب حينئذ التماس مميز آخر غير التذكر، يميز بين الحق والباطل، وليس إلا التفكر المنطقي، فهو المرجع والموئل.

ص. ويرد عليه رابعاً: أن محصل الاستدلال أن الإنسان إذا تمسك بذيل أهل العصمة والطهارة، لم يقع في خطأ، ولازمه ما تقدم: أن الرأي المأخوذ من المعصوم فيما سمعه منه سمعاً يقينياً، وعلم بمراده علماً يقينياً، لا يقع فيه خطأ، وهذا مما لا كلام فيه لأحد.

ق. وفي الحقيقة، المسموع من المعصوم أو المأخوذ منه مادة، ليس هو عين التذكر ولا الفكر المنطقي، ثم يعقبه هو أن: (هذا ما يراه المعصوم، وكل ما يراه حق، فهذا حق)، وهذا برهان قطعي النتيجة، وأما غير هذه الصورة من مؤديات أخبار الآحاد أو ما يماثلها مما لا يفيد إلا الظن، فإن ذلك لا يفيد شيئاً، ولا يوجد دليل على حجية الآحاد في غير الأحكام إلا مع موافقة الكتاب، ولا الظن يحصل على شيء مع فرض العلم على خلافه من دليل علمي.

ط. الاعتراض التاسع: الاقتصار على ظواهر الكتاب والسنة:

أ. وقول بعضهم: (إن الله سبحانه خاطبنا في كلامه بما نألفه من الكلام الدائر بيننا، والنظم والتأليف الذي يعرفه أهل اللسان، وظاهر البيانات المشتملة على الأمر والنهي والوعد والوعيد والقصص

والحكمة والموعظة والجدال بالتي هي أحسن، وهذه أمور لا حاجة في فهمها وتعقلها إلى تعلم المنطق والفلسفة وسائر ما هو تراث الكفار والمشركين وسبيل الظالمين، وقد نهانا عن ولايتهم والركون إليهم واتخاذ دئوبهم واتباع سبلهم، فليس على من يؤمن بالله ورسوله إلا أن يأخذ بظواهر البيانات الدينية، ويقف على ما يتلقاه الفهم العادي من تلك الظواهر، من غير أن يأولها أو يتعداها إلى غيرها)، وهذا ما يراه الحشوية والمشبهة وعدة من أصحاب الحديث.

ب. وهو فاسد: أما من حيث الهيئة، فقد استعمل فيه الأصول المنطقية، وقد أريد بذلك المنع عن استعمالها بعينها، ولم يقل القائل بأن القرآن يهدي إلى استعمال أصول المنطق: أنه يجب على كل مسلم أن يتعلم المنطق، لكن نفس الاستعمال مما لا محيص عنه، فما مثل هؤلاء في قولهم هذا إلا مثل من يقول: إن القرآن إنما يريد أن يهدينا إلى مقاصد الدين، فلا حاجة لنا إلى تعلم اللسان الذي هو تراث أهل الجاهلية، فكما أنه لا وقع لهذا الكلام، بعد كون اللسان طريقاً يحتاج إليه الإنسان في مرحلة التخاطب بحسب الطبع، وقد استعمله الله سبحانه في كتابه والنبي ﷺ في سنته، كذلك لا معنى لما اعترض به على المنطق، بعد كونه طريقاً معنوياً يحتاج إليه الإنسان في مرحلة التعقل بحسب الطبع، وقد استعمله الله سبحانه في كتابه والنبي ﷺ في سنته.

ج. وأما بحسب المادة، فقد أخذت فيه مواد عقلية، غير أنه غولط فيه من حيث التسوية بين المعنى الظاهر من الكلام، والمصاديق التي تنطبق عليها المعاني والمفاهيم، فالذي على المسلم المؤمن بكتاب الله أن يفهمه من مثل العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والمشيئة والإرادة مثلاً، أن يفهم معاني تقابل الجهل والعجز والممات والصمم والعمى ونحوها، وأما أن يثبت لله سبحانه علماً كعلمنا، وقدرة كقدرتنا، وحياة كحياتنا، وسمعاً وبصراً وكلاماً ومشيئة وإرادة كذلك، فليس له ذلك لا كتاباً ولا سنة ولا عقلاً، وقد تقدم شطر من الكلام المتعلق بهذا الباب في بحث المحكم والمتشابه في الجزء الثالث من الكتاب.

ي. الاعتراض العاشر: حجية العقل دورية:

أ. وقول بعضهم: (إن الدليل على حجية المقدمات التي قامت عليها الحجج العقلية، ليس إلا المقدمة العقلية القائلة بوجوب اتباع الحكم العقلي، وبعبارة أخرى: لا حجة على حكم العقل إلا نفس العقل، وهذا دور مصرح، فلا محيص في المسائل الخلافية عن الرجوع إلى قول المعصوم من نبي أو إمام من

غير تقليد)، هذا، وهو أسخف تشكيك أورد في هذا الباب، وإنما أريد به تشييد بنيان، فأنتج هدمه، فإن القائل أبطل به حكم العقل بالدور المصرح على زعمه، ثم لما عاد إلى حكم الشرع، لزمه إما أن يستدل عليه بحكم العقل ـ وهو الدور ـ أو بحكم الشرع ـ وهو الدور ـ فلم يزل حائراً يدور بين دورين، إلا أن يرجع إلى التقليد، وهو حيرة ثانية.

ب. وقد اشتبه عليه الأمر في تحصيل معنى (وجوب متابعة حكم العقل)، فإن أريد بوجوب متابعة حكم العقل ما يقابل الحظر والإباحة، ويستتبع مخالفته ذماً أو عقاباً، نظير وجوب متابعة الناصح المشفق، ووجوب العدل في الحكم ونحو ذلك، فهو حكم العقل العملي، ولا كلام لنا فيه، وإن أريد بوجوب المتابعة أن الإنسان مضطر على تصديق النتيجة إذا استدل عليه بمقدمات علمية وشكل صحيح علمي مع التصور التام لأطراف القضايا، فهذا أمر يشاهده الإنسان بالوجدان، ولا معنى عندئذ لأن يسأل العقل عن الحجة لحجية حجته، لبداهة حجيته، وهذا نظير سائر البديهيات، فإن الحجة على كل بديهي إنما هي نفسه، ومعناه أنه مستغن عن الحجة.

ك. الاعتراض الحادي عشر: إنكار الكليات والثبات:

وقول بعضهم: (إن غاية ما يرومه المنطق هو الحصول على الماهيات الثابتة للأشياء، والحصول على النتائج بالمقدمات الكلية الدائمة الثابتة، وقد ثبت بالأبحاث العلمية اليوم أن لا كلي ولا دائم ولا ثابت في خارج ولا ذهن، وإنما هي الأشياء تجري تحت قانون التحول العام، من غير أن يثبت شيء بعينه على حال ثابتة أو دائمة أو كلية)، وهذا فاسد من جهة أنه استعمل فيه الأصول المنطقية هيئة ومادة، كما هو ظاهر لمن تأمل فيه، على أن المعترض يريد بهذا الاعتراض بعينه أن يستنتج أن المنطق القديم غير صحيح البتة، وهي نتيجة كلية دائمة ثابتة، مشتملة على مفاهيم ثابتة، وإلا لم يفده شيئاً، فالاعتراض يبطل نفسه.

٥. التقوى شرط للعلم النافع:

ولعلنا خرجنا عما هو شريطة هذا الكتاب من إيثار الاختصار مهما أمكن، فلنرجع إلى ما كنا فيه:

أ. أولاً: القرآن الكريم يهدي العقول إلى استعمال ما فطرت على استعماله، وسلوك ما تألفه وتعرفه بحسب طبعها، وهو ترتيب المعلومات لاستنتاج المجهولات، والذي فطرت العقول عليه هو: أن تستعمل مقدمات حقيقية يقينية لاستنتاج المعلومات التصديقية الواقعية، وهو البرهان، وأن تستعمل فيما له تعلق

بالعمل من سعادة وشقاوة وخير وشر ونفع وضرر وما ينبغي أن يختار ويؤثر وما لا ينبغي ـ وهي الأمور الاعتبارية ـ المقدمات المشهورة أو المسلمة، وهو الجدل، وأن تستعمل في موارد الخير والشر المظنونين مقدمات ظنية لإنتاج الإرشاد والهداية إلى خير مظنون، أو الردع عن شر مظنون، وهي العظة، قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]، والظاهر أن المراد بالحكمة هو البرهان، كما ترشد إلى ذلك مقابلته الموعظة الحسنة والجدال.

ب. فإن قلت: طريق التفكر المنطقي مما يقوى عليه الكافر والمؤمن، ويتأتى من الفاسق والمتقي، فما معنى نفي الله تعالى العلم المرضي والتذكر الصحيح عن غير أهل التقوى والاتباع، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَن يُنِيبُ﴾ [غافر: ١٣]، وقوله: ﴿وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق: ٢]، وقوله: ﴿فَأَعْرِضْ عَن مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ذَٰلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ الْعِلْمِ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اهْتَدَىٰ﴾ [النجم: ٢٩ ـ ٣٠]، والروايات الناطقة بأن العلم النافع لا ينال إلا بالعمل الصالح كثيرة مستفيضة.

ج. قلت: اعتبار الكتاب والسنة التقوى في جانب العلم مما لا ريب فيه، غير أن ذلك ليس لجعل التقوى ـ أو التقوى الذي معه التذكر ـ طريقاً مستقلاً لنيل الحقائق، وراء الطريق الفكري الفطري الذي يتعاطاه الإنسان تعاطياً لا مخلص له منه، إذ لو كان الأمر على ذلك، لغت جميع الاحتجاجات الواردة في الكتاب على الكفار والمشركين وأهل الفسق والفجور ممن لا يتبع الحق، ولا يدري ما هو التقوى والتذكر، فإنهم لا سبيل لهم على هذا الفرض إلى إدراك المطلوب، وحالهم هذا الحال، ومع فرض تبدل الحال، يلغو الاحتجاج معهم، ونظيرها ما ورد في السنة من الاحتجاج مع شتى الفرق والطوائف الضالة.

د. بل اعتبار التقوى: لرد النفس الإنسانية المدركة إلى استقامتها الفطرية، توضيح ذلك: أن الإنسان بحسب جسميته مؤلف من قوى متضادة بهيمية وسبعية، محتدها البدن العنصري، وكل واحدة منها تعمل عملها الشعوري الخاص بها، من غير أن ترتبط بغيرها من القوى ارتباطاً تراعي به حالها في عملها، إلا بنحو الممانعة والمضادة، فشهوة الغذاء تبعث الإنسان إلى الأكل والشرب من غير أن يحد بحد أو يقدر بقدر من ناحية هذه القوة، إلا أن يمتنع منهما المعدة مثلاً لأنها لا تسع إلا مقداراً محدوداً، أو يمتنع الفك مثلاً لتعب وكلال يصيب عضلته من المضغ إذا أكثر من الأكل، وأمثال ذلك، فهذه أمور نشاهدها

من أنفسنا دائماً.

هـ. وإذا كان كذلك، كان تمايل الإنسان إلى قوة من القوى، واسترساله في طاعة أوامرها، والانبعاث إلى ما تبعث إليه، يوجب طغيان القوة المطاعة، واضطهاد القوة المضادة لها اضطهاداً ربما بلغ بها إلى حد البطلان أو كاد يبلغ، فالاسترسال في شهوة الطعام أو شهوة النكاح يصرف الإنسان عن جميع مهمات الحياة من كسب وعشرة وتنظيم أمر منزل وتربية أولاد وسائر الواجبات الفردية والاجتماعية التي يجب القيام بها، ونظيره الاسترسال في طاعة سائر القوى الشهوية والقوى الغضبية، وهذا أيضاً مما لا نزال نشاهدها من أنفسنا ومن غيرنا خلال أيام الحياة.

و. وفي هذا الإفراط والتفريط هلاك الإنسانية، فإن الإنسان هو النفس المسخرة لهذه القوى المختلفة، ولا شأن له إلا سوق المجموع من القوى بأعمالها في طريق سعادته في الحياة الدنيا والآخرة، وليست إلا حياة علمية كمالية، فلا محيص له عن أن يعطي كلاً من القوى من حظها ما لا تزاحم به القوى الأخرى، ولا تبطل من رأس.

ز. فالإنسان لا يتم له معنى الإنسانية إلا إذا عدل قواه المختلفة تعديلاً يورد كلاً منها وسط الطريق المشروع لها، وملكة الاعتدال في كل واحدة من القوى هي التي نسميها بخلقها الفاضل، كالحكمة والشجاعة والعفة وغيرها، ويجمع الجميع العدالة.

ح. ولا ريب أن الإنسان إنما يحصل على هذه الأفكار الموجودة عنده، ويتوسع في معارفه وعلومه الإنسانية، باقتراح هذه القوى الشعورية أعمالها ومقتضياتها، بمعنى أن الإنسان في أول كينونته صفر الكف من هذه العلوم والمعارف الوسيعة، حتى تشعر قواه الداخلة بحوائجها، وتقترح عليه ما تشتهيها وتطلبها، وهذه الشعورات الابتدائية هي مبادئ علوم الإنسان، ثم لا يزال الإنسان يعمم ويخصص ويركب ويفصل حتى يتم له أمر الأفكار الإنسانية.

ط. ومن هنا يحدس اللبيب أن توغل الإنسان في طاعة قوة من قواه المتضادة، وإسرافه في إجابة ما تقترح عليه، يوجب انحرافه في أفكاره ومعارفه، بتحكيم جميع ما تصدقه هذه القوة على ما يعطيه غيرها من التصديقات والأفكار، وغفلته عما يقتضيه غيرها.

ي. والتجربة تصدق ذلك، فإن هذا الانحراف هو الذي نشاهده في الأفراد المسرفين المترفين من

حلفاء الشهوة، وفي البغاة الطغاة الظلمة المفسدين أمر الحياة في المجتمع الإنساني، فإن هؤلاء الخائضين في لجج الشهوات، العاكفين على لذائذ الشرب والسماع والوصال، لا يكادون يستطيعون التفكر في واجبات الإنسانية، ومهام الأمور التي يتنافس فيها أبطال الرجال، وقد تسربت روح الشهوة في قعودهم وقيامهم واجتماعهم وافتراقهم وغير ذلك، وكذلك الطغاة المستكبرون، أقسياء القلوب، لا يتأتى لهم أن يتصوروا رأفة وشفقة ورحمة وخضوعاً وتذللاً، حتى فيما يجب فيه ذلك، وحياتهم تمثل حالهم الخبيث الذي هم عليه في جميع مظاهرها، من تكلم وسكوت، ونظر وغض، وإقبال وإدبار، فهؤلاء جميعاً سالكوا طريق الخطأ في علومهم، كل طائفة منهم مكبة على ما تناله من العلوم والأفكار المحرفة المنحرفة المتعلقة بها عنده، غافلون عما وراءه، وفيما وراءه العلوم النافعة والمعارف الحقة الإنسانية، فالمعارف الحقة والعلوم النافعة لا تتم للإنسان إلا إذا صلحت أخلاقه، وتمت له الفضائل الإنسانية القيمة، وهو التقوى.

ك. فقد تحصل أن الأعمال الصالحة هي التي تحفظ الأخلاق الحسنة، والأخلاق الحسنة هي التي تحفظ المعارف الحقة والعلوم النافعة والأفكار الصحيحة، ولا خير في علم لا عمل معه.

ل. وهذا البحث وإن سقناه سوقاً علمياً أخلاقياً لمسيس الحاجة إلى التوضيح، إلا أنه هو الذي جمعه الله تعالى في كلمة حيث قال: ﴿وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ﴾ [لقمان: ١٩]، فإنه كناية عن أخذ وسط الاعتدال في مسير الحياة، وقال: ﴿إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: ٢٩]، وقال: ﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: ١٩٧]، أي لأنكم أولو الألباب، تحتاجون في عمل لبكم إلى التقوى، والله أعلم، وقال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾ [الشمس: ٧ ـ ١٠]، وقال: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ٢٠٠]، ومن طريق آخر: قال تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِن بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا إِلَّا مَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا﴾ [مريم: ٥٩ ـ ٦٠]، فذكر أن اتباع الشهوات يسوق إلى الغي، وقال تعالى: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِن يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٦]، فذكر أن أسراء القوى الغضبية ممنوعون من اتباع الحق، مسوقون إلى سبيل الغي، ثم ذكر أن ذلك بسبب غفلتهم عن الحق، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ

لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٩]، فذكر أن هؤلاء الغافلين إنما هم غافلون عن حقائق المعارف التي للإنسان، فقلوبهم وأعينهم وآذانهم بمعزل عن نيل ما يناله الإنسان السعيد في إنسانيته، وإنما ينالون بها ما تناله الأنعام، أو ما هو أضل من الأنعام، وهي الأفكار التي إنما تصوبها وتميل إليها وتألف بها البهائم السائمة والسباع الضارية.

م. فظهر من جميع ما تقدم أن القرآن الكريم إنما اشترط التقوى في التفكر والتذكر والتعقل، وقارن العلم بالعمل، للحصول على استقامة الفكر وإصابة العلم وخلوصه من شوائب الأوهام الحيوانية والإلقاءات الشيطانية.

٦. المشاهدة الملكوتية طريق غير فكري:

أ. نعم، هاهنا حقيقة قرآنية لا مجال لإنكارها، وهو أن دخول الإنسان في حظيرة الولاية الإلهية، وتقربه إلى ساحة القدس والكبرياء، يفتح له باباً إلى ملكوت السماوات والأرض، يشاهد منه ما خفي على غيره من آيات الله الكبرى، وأنوار جبروته التي لا تطفأ، قال الصادق عليه السلام: (لولا أن الشياطين يحومون حول قلوب بني آدم، لرأوا ملكوت السماوات والأرض)، وفيما رواه الجمهور عن النبي ﷺ قال: (لولا تكثير في كلامكم، وتمريج في قلوبكم، لرأيتم ما أرى، ولسمعتم ما أسمع)، وقد قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [العنكبوت: ٦٩]، ويدل على ذلك ظاهر قوله تعالى: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ [الحجر: ٩٩]، حيث فرع اليقين على العبادة، وقال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ [الأنعام: ٧٥]، فربط وصف الإيقان بمشاهدة الملكوت، وقال تعالى: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ [التكاثر: ٥ ـ ٧]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ كِتَابٌ مَّرْقُومٌ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [المطففين: ١٨ ـ ٢١]، وليطلب البحث المستوفى في هذا المعنى مما سيجيء من الكلام في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ﴾ [المائدة: ٥٥]، وفي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ [المائدة: ١٠٥]

ب. ولا ينافي ثبوت هذه الحقيقة ما قدمناه: أن القرآن الكريم يؤيد طريق التفكر الفطري الذي

فطر عليه الإنسان، وبني عليه بنية الحياة الإنسانية، فإن هذا طريق غير فكري، وموهبة إلهية يختص بها من يشاء من عباده، والعاقبة للمتقين.

٥. التفكير الإسلامي

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة: ١٩] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [تاريخ التفكير الإسلامي: مسارات القرآن والحديث والكلام والفلسفة والتصوف]، خلاصته «الميزان: ٥/ ٢٧١»:

أ. القرآن يحكم على جميع شؤون الحياة الإنسانية، ويحث على التفكر والتعقل، ويؤيد الطريق الفطري المنطقي في الاستدلال.

ب. في عهد النبي، كان التعليم ساذجاً غير فني، وظهر علم الكلام مبكراً، وجمع القرآن في عهد أبي بكر، ورواج الحديث في عهد عمر.

ج. أسباب ضعف الرواية: المكانة الرفيعة للصحابة، وعدم تمحيص الحديث بعرضه على القرآن، والخلاف حول أهل البيت وإعراض الأمويين عنهم.

د. نهج أهل البيت في التفسير والحديث هُجِر، وحتى ما نقل عنهم لم يعرض على القرآن، بينما انفتح باب الأدب والشعر والكلام.

هـ. ظهرت فرق الكلام: المعتزلة (تحكيم العقل على الظواهر) والأشاعرة (تحكيم الظواهر على العقل)، والشيعة لهم مسار كلامي مستقل.

و. نقلت علوم الأوائل (كالفلسفة والطب) إلى العربية، واصطدمت مع الدين، واتهم الفلاسفة بالزندقة، وكادت الفلسفة تنقرض ثم جددها الفارابي وابن سينا.

ز. ظهر التصوف وتفرع، ثم انحرف إلى البدع والإباحية، وأصبحت الشريعة في جانب والطريقة في جانب آخر.

ح. محاولات التوفيق بين الظواهر الدينية والفلسفة والعرفان لم تنجح، وبقيت الأمة ممزقة بين

الفرق.

ط. الخلاصة: الأمة تركت القرآن والعترة معاً، وانقطعت رابطة العلوم الإسلامية عن القرآن.

نصّ المبحث:

١. منهج النظر في تاريخ التفكير الإسلامي:

ننظر فيه نظراً إجمالياً في تاريخ التفكير الإسلامي والطريق الذي سلكته الأمة الإسلامية على اختلاف طوائفها ومذاهبها، ولا نلوي فيه إلى مذهب من المذاهب بإحقاق أو إبطال، وإنما نعرض الحوادث الواقعة على منطق القرآن ونحكمه في الموافقة والمخالفة، وأما ما باهى به موافق، وما اعتذر به مخالف، فلا شأن لنا في الغور في أصوله وجذوره، فإنما ذلك طريق آخر من البحث مذهبي أو غيره.

٢. القرآن ومنهجه في التفكير:

أ. القرآن الكريم يتعرض بمنطقه في سنته المشروعة لجميع شؤون الحياة الإنسانية، من غير أن تتقيد بقيد أو تشترط بشرط، يحكم على الإنسان منفرداً أو مجتمعاً، صغيراً أو كبيراً، ذكراً أو أنثى، على الأبيض والأسود، والعربي والعجمي، والحاضر والبادي، والعالم والجاهل، والشاهد والغائب، في أي زمان كان وفي أي مكان كان، ويداخل كل شأن من شؤونه من اعتقاد أو خلق أو عمل من غير شك.

ب. فللقرآن اصطكاك مع جميع العلوم والصناعات المتعلقة بأطراف الحياة الإنسانية، ومن الواضح اللائح من خلال آياته النادبة إلى التدبر والتفكر والتذكر والتعقل، أنه يحث حثاً بالغاً على تعاطي العلم ورفض الجهل في جميع ما يتعلق بالسماويات والأرضيات والنبات والحيوان والإنسان، من أجزاء عالمنا وما وراءه من الملائكة والشياطين واللوح والقلم وغير ذلك، ليكون ذريعة إلى معرفة الله سبحانه، وما يتعلق نحواً من التعلق بسعادة الحياة الإنسانية الاجتماعية من الأخلاق والشرائع والحقوق وأحكام الاجتماع.

ج. وقد عرفت أنه يؤيد الطريق الفطري من التفكر الذي تدعو إليه الفطرة دعوة اضطرارية لا معدل عنها، على حق ما تدعو إليه الفطرة من السير المنطقي.

د. والقرآن نفسه يستعمل هذه الصناعات المنطقية من برهان وجدل وموعظة، ويدعو الأمة التي يهديها إلى أن يتبعوه في ذلك، فيتعاطوا البرهان فيما كان من الواقعيات الخارجة من باب العمل، ويستدلوا

بالمسلمات في غير ذلك أو بما يعتبر به.

٣. عهد النبي: التعليم الساذج وظهور الكلام:

أ. وقد اعتبر القرآن في بيان مقاصده السنة النبوية، وعين لهم الأسوة في رسول الله ﷺ، فكانوا يحفظون عنه، ويقلدون مشيته العلمية تقليد المتعلم معلمه في السلوك العلمي.

ب. كان القوم في عهد النبي ﷺ (ونعني به أيام إقامته بالمدينة) حديثي عهد بالتعليم الإسلامي، حالهم أشبه بحال الإنسان القديم في تدوين العلوم والصناعات، يشتغلون بالأبحاث العلمية اشتغالاً ساذجاً غير فني، على عناية منهم بالتحصيل والتحرير، وقد اهتموا أولاً بحفظ القرآن وقراءته، وحفظ الحديث عن النبي ﷺ من غير كتابة ونقله، وكان لهم بعض المطارحات الكلامية فيما بينهم أنفسهم، واحتجاجات مع بعض أرباب الملل الأجنبية ولا سيما اليهود والنصارى لوجود أجيال منهم في الجزيرة والحبشة والشام، ومن هنا يبتدئ ظهور علم الكلام، وكانوا يشتغلون برواية الشعر، وقد كانت سنة عربية، لم يهتم بأمرها الإسلام، ولم يمدح الكتاب الشعر والشعراء بكلمة، ولا السنة بالغت في أمره.

٤. بعد النبي: جمع القرآن ورواج الحديث:

أ. ثم لما ارتحل النبي ﷺ، كان من أمر الخلافة ما هو معروف، وزاد الاختلاف الحادث عند ذلك باباً على الأبواب الموجودة.

ب. وجمع القرآن في زمن الخليفة الأول بعد غزوة يمامة وشهادة جماعة من القراء فيها.

ج. وكان الأمر على هذا في عهد خلافته ـ وهي سنتان تقريباً ـ ثم في عهد الخليفة الثاني.

د. والإسلام وإن انتشر صيته واتسع نطاقه بما رزق المسلمون من الفتوحات العظيمة في عهده، لكن الاشتغال بها كان يعوقهم عن التعمق في إجالة النظر في روابط العلوم والتماس الارتقاء في مدارجها، أو إنهم ما كانوا يرون لما عندهم من المستوى العلمي حاجة إلى التوسع والتبسط، وليس العلم وفضله أمراً محسوساً يعرفه أمة من أمة أخرى إلا أن يرتبط بالصنعة فيظهر أثره على الحس فيعرفه العامة.

هـ. وقد أيقظت هذه الفتوحات المتوالية الغزيرة العرب الجاهلية من الغرور والنخوة، بعد ما كانت في سكن بالتربية النبوية، فكانت تتسرب فيهم روح الأمم المستعلية الجبارة، وتتمكن منهم رويداً، يشهد به شيوع تقسيم الأمة المسلمة يومئذ إلى العرب والموالي، وسير معاوية ـ وهو والي الشام يومذاك ـ بين

المسلمين بسيرة ملوكية قيصرية، وأمور أخرى كثيرة ذكرها التاريخ عن جيوش المسلمين، وهذه نفسيات لها تأثير في السير العلمي، ولا سيما التعليمات القرآنية.

و. وأما الذي كان عندهم من حاضر السير العلمي، فالاشتغال بالقرآن كان على حاله، وقد صار مصاحف متعددة تنسب إلى زيد وأبي وابن مسعود وغيرهم.

ز. وأما الحديث، فقد راج رواجاً بيناً، وكثر النقل والضبط، إلى حيث نهى عمر بعض الصحابة عن التحديث لكثرة ما روى، وقد كان عدة من أهل الكتاب دخلوا في الإسلام، وأخذ عنهم المحدثون شيئاً كثيراً من أخبار كتبهم وقصص أنبيائهم وأممهم، فخلطوها بما كان عندهم من الأحاديث المحفوظة عن النبي ﷺ، وأخذ الوضع والدس يدوران في الأحاديث، ويوجد اليوم في الأحاديث المقطوعة المنقولة عن الصحابة ورواتهم في الصدر الأول شيء كثير من ذلك يدفعه القرآن بظاهر لفظه.

٥. أسباب ضعف الرواية:

وجملة السبب في ذلك أمور ثلاثة:

أ. المكانة الرفيعة للصحابة: المكانة الرفيعة التي كانت تعتقدها الناس لصحبة النبي وحفظ الحديث عنه، وكرامة الصحابة وأصحابهم النقلة عنهم على الناس، وتعظيمهم لأمرهم، فدعا ذلك الناس إلى الأخذ والإكثار (حتى عن مسلمي أهل الكتاب) والرقابة الشديدة بين حملة الحديث في حيازة التقدم والفخر.

ب. عدم تمحيص الحديث بعرضه على القرآن:

• إن الحرص الشديد منهم على حفظ الحديث ونقله منعهم عن تمحيصه والتدبر في معناه، وخاصة في عرضه على كتاب الله، وهو الأصل الذي تبتني عليه بنية الدين وتستمد منه فروعه، وقد وصاهم بذلك النبي ﷺ فيما صح من قوله: (ستكثر علي القالة) الحديث، وغيره.

• وحصلت بذلك فرصة لأن تدور بينهم أحاديث موضوعة في صفات الله وأسمائه وأفعاله، وزلات منسوبة إلى الأنبياء الكرام، ومساوئ مشوهة تنسب إلى النبي ﷺ، وخرافات في الخلق والإيجاد، وقصص الأمم الماضية، وتحريف القرآن، وغير ذلك مما لا تقصر عما تتضمنه التوراة والإنجيل من هذا القبيل.

• واقتسم القرآن والحديث عند ذلك التقدم والعمل: فالتقدم الصوري للقرآن، والأخذ والعمل بالحديث، فلم يلبث القرآن دون أن هجر عملاً، ولم تزل تجري هذه السيرة ـ وهي الصفح عن عرض الحديث على القرآن ـ مستمرة بين الأمة عملاً حتى اليوم، وإن كانت تنكرها قولاً، ﴿وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَٰذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾ [الفرقان: ٣٠]، اللهم إلا آحاداً بعد آحاد.

• وهذا التساهل بعينه هو أحد الأسباب في بقاء كثير من الخرافات القومية القديمة بين الأمم الإسلامية بعد دخولهم في الإسلام، والداء يجر الداء.

ج. الخلاف حول أهل البيت:

• إن ما جرى في أمر الخلافة بعد رسول الله ﷺ أوجب اختلاف آراء عامة المسلمين في أهل بيته، فمن عاكف عليهم هائم بهم، ومن معرض عنهم لا يعبأ بأمرهم ومكانتهم من علم القرآن، أو مبغض شانئ لهم، وقد وصاهم النبي ﷺ بما لا يرتاب في صحته ودلالته مسلم، أن يتعلموا منهم ولا يعلموهم، وهم أعلم منهم بكتاب الله، وذكر لهم أنهم لن يغلطوا في تفسيره ولن يخطئوا في فهمه، قال في حديث الثقلين المتواتر: (إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي ـ ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض) الحديث، وفي بعض طرقه: (لا تعلموهم فإنهم أعلم منكم)

• وقال في المستفيض من كلامه: (من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار)، وقد تقدم في أبحاث المحكم والمتشابه في الجزء الثالث من الكتاب.

• وهذا أعظم ثلمة انثلم بها علم القرآن وطريق التفكر الذي يندب إليه، ومن الشاهد على هذا الإعراض: قلة الأحاديث المنقولة عنهم عليه السلام، فإنك إذا تأملت ما عليه علم الحديث في عهد الخلفاء من المكانة والكرامة، وما كان عليه الناس من الولع والحرص الشديد على أخذه، ثم أحصيت ما نقل في ذلك عن علي والحسن والحسين، وخاصة ما نقل من ذلك في تفسير القرآن، لرأيت عجباً، أما الصحابة فلم ينقلوا عن علي عليه السلام شيئاً يذكر، وأما التابعون فلا يبلغ ما نقلوا عنه ـ إن أحصي ـ مائة رواية في تمام القرآن، وأما الحسن عليه السلام فلعل المنقول عنه لا يبلغ عشراً، وأما الحسين فلم ينقل عنه شيء يذكر، وقد أنهى بعضهم الروايات الواردة في التفسير إلى سبعة عشر ألف حديث من طريق الجمهور وحده، وهذه النسبة موجودة في روايات الفقه أيضاً.

• فهل هذا لأنهم هجروا أهل البيت وأعرضوا عن حديثهم؟ أو لأنهم أخذوا عنهم وأكثروا ثم أخفيت ونسيت في الدولة الأموية لانحراف الأمويين عنهم؟ ما أدري.

• غير أن عزلة علي وعدم اشتراكه في جمع القرآن أولاً وأخيراً، وتاريخ حياة الحسن والحسين عليه السلام، يؤيد أول الاحتمالين.

• وقد آل أمر حديثه إلى أن أنكر بعض كون ما اشتمل عليه كتاب نهج البلاغة من غرر خطبه من كلامه، وأما أمثال الخطبة البتراء لزياد بن أبيه وخمريات يزيد، فلا يكاد يختلف فيها اثنان!

• ولم يزل أهل البيت مضطهدين، مهجوراً حديثهم، إلى أن انتهض الإمامان: محمد بن علي الباقر وجعفر بن محمد الصادق عليه السلام، في برهة كالهدنة بين الدولة الأموية والدولة العباسية، فبينا ما ضاعت من أحاديث آبائهم، وجددا ما اندرست وعفيت من آثارهم.

• غير أن حديثهما وغيرهما من آبائهما وأبنائهما من أئمة أهل البيت أيضاً لم يسلم من الدخيل، ولم يخلص من الدس والوضع، كحديث رسول الله ﷺ، وقد ذكرا ذلك في الصريح من كلامهما، وعدا رجالاً من الوضاعين كمغيرة بن سعيد وابن أبي الخطاب وغيرهما، وأنكر بعض الأئمة روايات كثيرة مروية عنهم وعن النبي ﷺ، وأمروا أصحابهم وشيعتهم بعرض الأحاديث المنقولة عنهم على القرآن، وأخذ ما وافقه وترك ما خالفه.

• ولكن القوم (إلا آحاد منهم) لم يجروا عليها عملاً في أحاديث أهل البيت عليه السلام، وخاصة في غير الفقه، وكان السبيل الذي سلكوه في ذلك هو السبيل الذي سلكه الجمهور في أحاديث النبي ﷺ.

• وقد أفرط في الأمر إلى حيث ذهب جمع إلى عدم حجية ظواهر الكتاب، وحجية مثل مصباح الشريعة وفقه الرضا وجامع الأخبار! وبلغ الإفراط إلى حيث ذكر بعضهم أن الحديث يفسر القرآن مع مخالفته لصريح دلالته، وهذا يوازن ما ذكره بعض الجمهور: أن الخبر ينسخ الكتاب، ولعل المتراءى من أمر الأمة لغيرهم من الباحثين، كما ذكره بعضهم: (أن أهل السنة أخذوا بالكتاب وتركوا العترة، فآل ذلك إلى ترك الكتاب لقول النبي ﷺ: إنهما لن يفترقا، وأن الشيعة أخذوا بالعترة وتركوا الكتاب، فآل ذلك منهم إلى ترك العترة لقوله ﷺ: إنهما لن يفترقا، فقد تركت الأمة القرآن والعترة (الكتاب والسنة) معاً)

• وهذه الطريقة المسلوكة في الحديث أحد العوامل التي عملت في انقطاع رابطة العلوم الإسلامية

ـ وهي العلوم الدينية والأدبية ـ عن القرآن، مع أن الجميع كالفروع والثمرات من هذه الشجرة الطيبة التي أصلها ثابت وفرعها في السماء، تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها، وذلك أنك إن تبصرت في أمر هذه العلوم، وجدت أنها نظمت تنظيماً لا حاجة لها إلى القرآن أصلاً، حتى أنه يمكن لمتعلم أن يتعلمها جميعاً: الصرف والنحو والبيان واللغة والحديث والرجال والدراية والفقه والأصول، فيأتي آخرها، ثم يتضلع بها ثم يجتهد ويتمهر فيها، وهو لم يقرأ القرآن، ولم يمس مصحفاً قط، فلم يبق للقرآن بحسب الحقيقة إلا التلاوة لكسب الثواب، أو اتخاذه تميمة للأولاد تحفظهم عن طوارق الحدثان! فاعتبر إن كنت من أهله.

٦. تطور علم الكلام:

أ. ولنرجع إلى ما كنا فيه: كان حال البحث عن القرآن والحديث في عهد عمر ما سمعته، وقد اتسع نطاق المباحث الكلامية في هذا العهد، لما أن الفتوحات الوسيعة أفضت بالطبع إلى اختلاط المسلمين بغيرهم من الأمم وأرباب الملل والنحل، وفيهم العلماء والأحبار والأساقفة والبطارقة الباحثون في الأديان والمذاهب، فارتفع منار الكلام لكن لم يدون بعد تدويناً، فإن ما عد من التآليف فيه إنما ذكر في ترجمات من هو بعد هذا العصر.

ب. ثم كان الأمر على ذلك في عهد عثمان، على ما فيه من انقلاب الناس على الخلافة، وإنما وفق لجمع المصاحف والاتفاق على مصحف واحد.

ج. ثم كان الأمر على ذلك في خلافة علي عليه السلام وشغله إصلاح ما فسد من مجتمع المسلمين بالاختلافات الداخلية، ووقع حروب متوالية في إثر ذلك.

د. غير أنه عليه السلام وضع علم النحو، وأملأ كلياته أبا الأسود الدئلي من أصحابه، وأمره بجمع جزئيات قواعده، ولم يتأت له وراء ذلك إلا أن ألقى بيانات من خطب وأحاديث فيها جوامع مواد المعارف الدينية وأنفس الأسرار القرآنية، وله مع ذلك احتجاجات كلامية مضبوطة في جوامع الحديث.

هـ. ثم كان الأمر على ذلك في خصوص القرآن والحديث في عهد معاوية ومن بعده من الأمويين والعباسيين إلى أوائل القرن الرابع من الهجرة تقريباً ـ وهو آخر عهد الأئمة الاثني عشر عند الشيعة ـ فلم يحدث في طريق البحث عن القرآن والحديث أمر مهم، غير ما كان في عهد معاوية من بذل الجهد في إماتة ذكر أهل البيت عليه السلام وإعفاء أثرهم، ووضع الأحاديث، وقد انقلبت الحكومة الدينية إلى سلطنة

استبدادية، وتغيرت السنة الإسلامية إلى سيطرة إمبراطورية، وما كان في عهد عمر بن عبد العزيز من أمره بكتابة الحديث، وقد كان المحدثون يتعاطون الحديث إلى هذه الغاية بالأخذ والحفظ من غير تقييد بالكتابة.

٧. رواج الأدب والشعر والكلام:

أ. وفي هذه البرهة راج الأدب العربي غاية رواجه، شرع ذلك من زمن معاوية، فقد كان يبالغ في ترويج الشعر، ثم الذين يلونه من الأمويين ثم العباسيين، وكان ربما يبذل بإزاء بيت من الشعر أو نكتة أدبية المئات والألوف من الدنانير، وانكب الناس على الشعر وروايته، وأخبار العرب وأيامهم، وكانوا يكتسبون بذلك الأموال الخطيرة، وكان الأمويون ينتفعون برواجه وبذل الأموال بحذائه، لتحكيم موقعهم تجاه بني هاشم، ثم العباسيون تجاه بني فاطمة، كما كانوا يبالغون في إكرام العلماء ليظهروا بهم على الناس، ويحملوهم ما شاءوا وتحكموا.

ب. وبلغ من نفوذ الشعر والأدب في المجتمع العلمي، أنك ترى كثيراً من العلماء يتمثلون بشعر شاعر أو مثل سائر في مسائل عقلية أو أبحاث علمية، ثم يكون له القضاء، وكثيراً ما يبنون المقاصد النظرية على مسائل لغوية، ولا أقل من البحث اللغوي في اسم الموضوع أولاً، ثم الورود في البحث ثانياً، وهذه كلها أمور لها آثار عميقة في منطق الباحثين وسيرهم العلمي.

ج. وفي تلك الأيام راج البحث الكلامي، وكتب فيه الكتب والرسائل، ولم يلبثوا أن تفرقوا فرقتين عظيمتين وهما الأشاعرة والمعتزلة، وكانت أصول أقوالهم موجودة في زمن الخلفاء، بل في زمن النبي ﷺ، يدل على ذلك ما روي من احتجاجات علي عليه السلام في الجبر والتفويض والقدر والاستطاعة وغيرها، وما روي عن النبي ﷺ في ذلك، وإنما امتازت الطائفتان في هذا الأوان بامتياز المسلكين: وهو تحكيم المعتزلة ما يستقل به العقل على الظواهر الدينية، كالقول بالحسن والقبح العقليين، وقبح الترجيح من غير مرجح، وقبح التكليف بما لا يطاق، والاستطاعة، والتفويض، وغير ذلك، وتحكيم الأشاعرة الظواهر على حكم العقل، بالقول بنفي الحسن والقبح، وجواز الترجيح من غير مرجح، ونفي الاستطاعة، والقول بالجبر، وقدم كلام الله، وغير ذلك مما هو مذكور في كتبهم.

د. ثم رتبوا الفن واصطلحوا الاصطلاحات، وزادوا مسائل قابلوا بها الفلاسفة في المباحث المعنوية بالأمور العامة، وذلك بعد نقل كتب الفلسفة إلى العربية وانتشار دراستها بين المسلمين، وليس

الأمر على ما ذكره بعضهم: أن التكلم ظهر أو انشعب في الإسلام إلى الاعتزال والأشعرية بعد انتقال الفلسفة إلى العرب، يدل على ذلك وجود معظم مسائلهم وآرائهم في الروايات قبل ذلك.

هـ. ولم تزل المعتزلة تتكثر جماعتهم وتزداد شوكتهم وأبهتهم منذ أول الظهور إلى أوائل العهد العباسي (أوائل القرن الثالث الهجري)، ثم رجعوا يسلكون سبيل الانحطاط والسقوط، حتى أبادتهم الملوك من بني أيوب فانقرضوا، وقد قتل في عهدهم وبعدهم لجرم الاعتزال من الناس ما لا يحصيه إلا الله سبحانه، وعند ذلك صفا جو البحث الكلامي للأشاعرة من غير معارض، فتوغلوا فيه، بعد ما كان فقهاؤهم يتأثمون بذلك أولاً، ولم يزل الأشعرية رائجة عندهم إلى اليوم.

و. وكان للشيعة قدم في التكلم، كان أول طلوعهم بالتكلم بعد رحلة النبي ﷺ، وكان جلهم من الصحابة كسلمان وأبي ذر والمقداد وعمار وعمرو بن الحمق وغيرهم، ومن التابعين كرشيد وكميل وميثم وسائر العلويين، أبادتهم أيدي الأمويين، ثم تأصلوا وقوي أمرهم ثانياً في زمن الإمامين: الباقر والصادق عليه السلام، وأخذوا بالبحث وتأليف الكتب والرسائل، ولم يزالوا يجدون الجد تحت قهر الحكومات واضطهادها، حتى رزقوا بعض الأمن في الدولة البويهية، ثم أختنقوا ثانياً، حتى صفا لهم الأمر بظهور الدولة الصفوية في إيران، ثم لم يزالوا على ذلك حتى اليوم.

ز. وكانت سيماء بحثهم في الكلام أشبه بالمعتزلة منها بالأشاعرة، ولذلك ربما اختلط بعض الآراء، كالقول بالحسن والقبح، ومسألة الترجيح من غير مرجح، ومسألة القدر، ومسألة التفويض، ولذلك أيضاً اشتبه الأمر على بعض الناس، فعد الطائفتين ـ أعني الشيعة والمعتزلة ـ ذواتي طريقة واحدة في البحث الكلامي، كفرسي رهان، وقد أخطأ، فإن الأصول المروية عن أئمة أهل البيت عليه السلام ـ وهي المعتبرة عند القوم ـ لا تلائم مذاق المعتزلة في شيء.

ح. وعلى الجملة، فن الكلام فن شريف يذب عن المعارف الحقة الدينية، غير أن المتكلمين من المسلمين أساءوا في طريق البحث، فلم يميزوا بين الأحكام العقلية، واختلط عندهم الحق بالمقبول، على ما سيجيء إيضاحه بعض الإيضاح.

٨. نقل علوم الأوائل والفلسفة:

أ. وفي هذه البرهة من الزمن، نقلت علوم الأوائل من المنطق والرياضيات والطبيعيات والإلهيات

والطب والحكمة العملية إلى العربية، نقل شطر منها في عهد الأمويين، ثم أكمل في أوائل عهد العباسيين، فقد ترجموا مئات من الكتب من اليونانية والرومية والهندية والفارسية والسريانية إلى العربية، وأقبل الناس يتدارسون مختلف العلوم، ولم يلبثوا كثيراً حتى استقلوا بالنظر، وصنفوا فيها كتباً ورسائل، وكان ذلك يغيظ علماء الوقت، ولا سيما ما كانوا يشاهدونه من تظاهر الملاحدة من الدهرية والطبيعية والمانوية وغيرهم على المسائل المسلمة في الدين، وما كان عليه المتفلسفون من المسلمين من الوقيعة في الدين وأهله، وتلقي أصول الإسلام ومعالم الشرع الطاهرة بالإهانة والإزراء (ولا داء كالجهل)

ب. ومن أشد ما كان يغيظهم، ما كانوا يسمعونه منهم من القول في المسائل المبتنية على أصول موضوعة مأخوذة من الهيئة والطبيعيات، كوضع الأفلاك البطليموسية، وكونها طبيعة خامسة، واستحالة الخرق والالتيام فيها، وقدم الأفلاك والفلكيات بالشخص، وقدم العناصر بالنوع، وقدم الأنواع ونحو ذلك، فإنها مسائل مبنية على أصول موضوعة، لم يبرهن عليها في الفلسفة، لكن الجهلة من المتفلسفين كانوا يظهرونها في زي المسائل المبرهن عليها، وكانت الدهرية وأمثالهم - وهم يومئذ منتحلون إليها - يضيفون إلى ذلك أموراً أخرى من أباطيلهم، كالقول بالتناسخ، ونفي المعاد ولا سيما المعاد الجسماني، ويطعنون بذلك كله في ظواهر الدين، وربما قال القائل منهم: إن الدين مجموع وظائف تقليدية أتى بها الأنبياء لتربية العقول الساذجة البسيطة وتكميلها، وأما الفيلسوف المتعاطي للعلوم الحقيقية، فهو في غنى عنهم وعما أتوا به، وكانوا ذوي أقدام في طرق الاستدلال.

ج. فدعا ذلك الفقهاء والمتكلمين وحملهم على تجبيههم بالإنكار والتدمير عليهم بأي وسيلة تيسرت لهم من محاجة، ودعوة عليهم، وبراءة منهم، وتكفير لهم، حتى كسروا سورتهم وفرقوا جمعهم وأفنوا كتبهم في زمن المتوكل، وكادت الفلسفة تنقرض بعده، حتى جدده ثانياً المعلم الثاني أبو نصر الفارابي المتوفى سنة: ٣٣٩، ثم بعده الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا المتوفى سنة: ٤٢٨، ثم غيرهما من معاريف الفلسفة كأبي علي بن مسكويه وابن رشد الأندلسي وغيرهما، ثم لم تزل الفلسفة تعيش على قلة من متعاطيها، وتجول بين ضعف وقوة.

د. وهي وإن انتقلت ابتداء إلى العرب، لكن لم يشتهر بها منهم إلا الشاذ النادر كالكندي وابن رشد، وقد استقرت أخيراً في إيران، والمتكلمون من المسلمين وإن خالفوا الفلسفة وأنكروا على أهلها أشد

الإنكار، لكن جمهورهم تلقوا المنطق بالقبول، فألفوا فيها الرسائل والكتب، لما وجدوه موافقاً لطريق الاستدلال الفطري.

هـ. غير أنهم ـ كما سمعت ـ أخطئوا في استعماله، فجعلوا حكم الحدود الحقيقية وأجزائها مطرداً في المفاهيم الاعتبارية، واستعملوا البرهان في القضايا الاعتبارية التي لا مجرى فيها إلا للقياس الجدلي، فتراهم يتكلمون في الموضوعات الكلامية كالحسن والقبح والثواب والعقاب والحبط والفضل، في أجناسها وفصولها وحدودها، وأين هي من الحد؟ ويستدلون في المسائل الأصولية والمسائل الكلامية من فروع الدين بالضرورة والامتناع، وذلك من استخدام الحقائق في الأمور الاعتبارية، ويبرهنون في أمور ترجع إلى الواجب تعالى بأنه يجب عليه كذا، ويقبح منه كذا، فيحكمون الاعتبارات على الحقائق، ويعدونه برهاناً، وليس بحسب الحقيقة إلا من القياس الشعري.

و. وبلغ الإفراط في هذا الباب إلى حد قال قائلهم: إن الله سبحانه أنزه ساحة من أن يدب في حكمه وفعله الاعتبار الذي حقيقته الوهم، فكل ما كونه تكويناً أو شرعه تشريعاً أمور حقيقية واقعية، وقال آخر: إن الله سبحانه أقدر من أن يحكم بحكم ثم لا يستطاع من إقامة البرهان عليه، فالبرهان يشمل التكوينيات والتشريعيات جميعاً، إلى غير ذلك من الأقاويل التي هي لعمري من مصائب العلم وأهله، ثم الاضطرار إلى وضعها والبحث عنها في المسفورات العلمية أشد مصيبة.

٩. ظهور التصوف وانحرافه:

أ. وفي هذه البرهة ظهر التصوف بين المسلمين، وقد كان له أصل في عهد الخلفاء يظهر في لباس الزهد، ثم بان الأمر بتظاهر المتصوفة في أوائل عهد بني العباس، بظهور رجال منهم كأبي يزيد والجنيد والشبلي ومعروف وغيرهم.

ب. يرى القوم أن السبيل إلى حقيقة الكمال الإنساني والحصول على حقائق المعارف هو الورود في الطريقة، وهي نحو ارتياض بالشريعة للحصول على الحقيقة، وينتسب المعظم منهم من الخاصة والعامة إلى علي عليه السلام.

ج. وإذا كان القوم يدعون أموراً من الكرامات، ويتكلمون بأمور تناقض ظواهر الدين وحكم العقل، مدعين أن لها معاني صحيحة لا ينالها فهم أهل الظاهر، ثقل على الفقهاء وعامة المسلمين سماعها،

فأنكروا ذلك عليهم، وقابلوهم بالتبري والتكفير، فربما أخذوا بالحبس أو الجلد أو القتل أو الصلب أو الطرد أو النفي، كل ذلك لخلاعتهم واسترسالهم في أقوال يسمونها أسرار الشريعة، ولو كان الأمر على ما يدعون، وكانت هي لب الحقيقة، وكانت الظواهر الدينية كالقشر عليها، وكان ينبغي إظهارها والجهر بها، لكان مشرع الشرع أحق برعاية حالها وإعلان أمرها كما يعلنون، وإن لم تكن هي الحق، فما ذا بعد الحق إلا الضلال؟

د. والقوم لم يدلوا في أول أمرهم على آرائهم في الطريقة إلا باللفظ، ثم زادوا على ذلك بعد أن أخذوا موضعهم من القلوب قليلاً، بإنشاء كتب ورسائل بعد القرن الثالث الهجري، ثم زادوا على ذلك بأن صرحوا بآرائهم في الحقيقة والطريقة جميعاً بعد ذلك، فانتشر منهم ما أنشئوه نظماً ونثراً في أقطار الأرض.

هـ. ولم يزالوا يزيدون عدة وعدة، ووقوعاً في قلوب العامة ووجاهة، حتى بلغوا غاية أوجهم في القرنين السادس والسابع، ثم انتكسوا في المسير، وضعف أمرهم، وأعرض عامة الناس عنهم.

و. وكان السبب في انحطاطهم: أولاً: أن شأناً من الشؤون الحيوية التي لها مساس بحال عامة الناس، إذا اشتد إقبال النفوس عليه وتولع القلوب إليه، تاقت إلى الاستدرار من طريقه نفوس وجمع من أرباب المطامع، فتزيوا بزيه، وظهروا في صورة أهله وخاصته، فأفسدوا فيه، وتعقب ذلك تنفر الناس عنه.

ز. وثانياً: أن جماعة من مشايخهم ذكروا أن طريقة معرفة النفس طريقة مبتدعة، لم يذكرها مشرع الشريعة فيما شرعه، إلا أنها طريقة مرضية ارتضاها الله سبحانه، كما ارتضى الرهبانية المبتدعة بين النصارى، قال تعالى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا﴾ [الحديد: ٢٧]

ح. وتلقاه الجمهور منهم بالقبول، فأباح ذلك لهم أن يحدثوا للسلوك رسوماً وآداباً لم تعهد في الشريعة، فلم تزل تبتدع سنة جديدة، وتترك أخرى شرعية، حتى آل إلى أن صارت الشريعة في جانب، والطريقة في جانب، وآل بالطبع إلى انهاك المحرمات وترك الواجبات من شعائر الدين ورفع التكاليف، وظهور أمثال القلندرية، ولم يبق من التصوف إلا التكدي واستعمال الأفيون والبنج وهو الفناء.

١٠. محاولات التوفيق وفشلها:

أ. والذي يقضي به في ذلك الكتاب والسنة ـ وهما يهديان إلى حكم العقل ـ هو أن القول بأن تحت ظواهر الشريعة حقائق هي باطنها حق، والقول بأن للإنسان طريقاً إلى نيلها حق، ولكن الطريق إنما هو استعمال الظواهر الدينية على ما ينبغي من الاستعمال لا غير، وحاشا أن يكون هناك باطن لا يهدي إليه ظاهر، والظاهر عنوان الباطن وطريقه، وحاشا أن يكون هناك شيء آخر أقرب مما دل عليه شارع الدين، غفل عنه أو تساهل في أمره أو أضرب عنه لوجه من الوجوه بالمرة، وهو القائل عز من قائل: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]

ب. وبالجملة، فهذه طرق ثلاثة في البحث عن الحقائق والكشف عنها: الظواهر الدينية، وطريق البحث العقلي، وطريق تصفية النفس، أخذ بكل منها طائفة من المسلمين، على ما بين الطوائف الثلاث من التنازع والتدافع، وجمعهم في ذلك كزوايا المثلث، كلما زدت في مقدار واحدة منها، نقصت من الأخريين وبالعكس.

ج. وكان الكلام في التفسير يختلف اختلافاً فاحشاً بحسب اختلاف مشرب المفسرين، بمعنى أن النظر العلمي في غالب الأمر كان يحمل على القرآن من غير عكس، إلا ما شذ.

د. وقد عرفت أن الكتاب يصدق من كل من الطرق ما هو حق، وحاشا أن يكون هناك باطن حق ولا يوافقه ظاهره، وحاشا أن يكون هناك حق من ظاهر أو باطن والبرهان الحق يدفعه ويناقضه.

هـ. ولذلك رام جمع من العلماء بما عندهم من بضاعة العلم على اختلاف مشاربهم أن يوفقوا بين الظواهر الدينية والعرفان، كابن العربي وعبد الرزاق الكاشاني وابن فهد والشهيد الثاني والفيض الكاشاني، وآخرون أن يوفقوا بين الفلسفة والعرفان، كأبي نصر الفارابي والشيخ السهروردي صاحب الإشراق والشيخ صائن الدين محمد تركة، وآخرون أن يوفقوا بين الظواهر الدينية والفلسفة، كالقاضي سعيد وغيره، وآخرون أن يوفقوا بين الجميع، كابن سينا في تفاسيره وكتبه، وصدر المتألهين الشيرازي في كتبه ورسائله، وعدة ممن تأخر عنه.

و. ومع ذلك كله، فالاختلاف العريق على حاله، لا تزيد كثرة المساعي في قطع أصله إلا شدة في التعرق، ولا في إخماد ناره إلا اشتعالاً، ألفيت كل تميمة لا تنفع، وأنت لا ترى أهل كل فن من هذه الفنون إلا ترمي غيره بجهالة أو زندقة أو سفاهة رأي، والعامة تتبرأ منهم جميعاً.

ز. كل ذلك لما تخلفت الأمة في أول يوم عن دعوة الكتاب إلى التفكر الاجتماعي ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾، والكلام ذو شجون.

اللهم اهدنا إلى ما يرضيك عنا، واجمع كلمتنا على الحق، وهب لنا من لدنك ولياً، وهب لنا من لدنك نصيراً.

٦. الإحساس والتفكير في القرآن

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ﴾ [المائدة: ٣١] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [الإحساس والتفكير في القرآن: مصادر العلم وطريق الهداية]، خلاصته «الميزان: ٥/ ٣٠٨»:

أ. قصة ابني آدم والغراب تمثل أن علوم الإنسان تنتهي إلى الحس، خلافاً للقول بالتذكر والعلم الفطري.

ب. كل علم للإنسان هو هداية من الله، والله هو المعلم الحقيقي، سواء كان التعلم عن طريق الحس أو الفكر أو الإلهام.

ج. الأسباب الطبيعية هي أدوات وآلات للوجود، ونفيها لا يثبت التوحيد، بل هو تناقض مع نظام الخلقة.

د. العلوم نوعان: نظرية (تنتهي إلى الحس والفكر)، وعملية (تنتهي إلى الإلهام الفطري)

هـ. العلوم العملية (كالحسن والقبح والتقوى والفجور) هي من الإلهام الإلهي، وتحتاج إلى استقامة العقل والتقوى.

و. القرآن يخطّئ طريق الحسيين الذين ينفون الأحكام العقلية، وطريق من يبطل السلوك الفكري، ويشترط التقوى للتفكر السليم.

ز. قوله: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ كناية عن وحدة الحقيقة الإنسانية، وقصد الإنسانية في الواحد كقصدها في الجميع.

نصّ المبحث:

١. قصة ابني آدم والغراب:

هذا الشطر من قصة ابني آدم ـ أعني قوله تعالى: ﴿فَبَعَثَ اللهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْأَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَى أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَٰذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْأَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ﴾ [المائدة: ٣١] ـ آية واحدة في القرآن لا نظيرة لها من نوعها، وهي تمثل حال الإنسان في الانتفاع بالحس، وأنه يحصل خواص الأشياء من ناحية الحس، ثم يتوسل بالتفكر فيها إلى أغراضه ومقاصده في الحياة، على نحو ما يقضي به البحث العلمي: أن علوم الإنسان ومعارفه تنتهي إلى الحس، خلافاً للقائلين بالتذكر والعلم الفطري.

٢. العلم هداية من الله:

أ. وتوضيحه: أنك إذا راجعت الإنسان فيما عنده من الصور العلمية ـ من تصور أو تصديق جزئي أو كلي، وبأي صفة كانت علومه وإدراكاته ـ وجدت عنده، وإن كان من أجهل الناس وأضعفهم فهماً وفكراً، صوراً كثيرة وعلوماً جمة لا تكاد تنالها يد الإحصاء، بل لا يحصيها إلا رب العالمين.

ب. ومن المشهود من أمرها على كثرتها وخروجها عن طور الإحصاء والتعديد: أنها لا تزال تزيد وتنمو مدة الحياة الإنسانية في الدنيا، ولو تراجعنا القهقرى، وجدناها تنقص ثم تنقص حتى تنتهي إلى الصفر، وعاد الإنسان وما عنده شيء من العلم بالفعل، قال تعالى: ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ٥]

ج. وليس المراد بالآية أنه تعالى يعلمه ما لم يعلم، وأما ما علمه فهو فيه في غنى عن تعليم ربه، فإن من الضروري أن العلم في الإنسان أياً ما كان هو لهدايته إلى ما يستكمل به في وجوده وينتفع به في حياته، والذي تسير إليه أقسام الأشياء غير الحية بالانبعاثات الطبيعية، تسير وتهتدي أقسام الموجودات الحية ـ ومنها الإنسان ـ إليه بنور العلم، فالعلم من مصاديق الهدى.

د. وقد نسب الله سبحانه مطلق الهداية إلى نفسه، حيث قال: ﴿الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: ٥٠]، وقال: ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ [الأعلى: ٢ ـ ٣]، وقال ـ وهو بوجه من الهداية بالحس والفكر ـ: ﴿أَمَّنْ يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ [النمل: ٦٣]، وقد مر شطر من الكلام في معنى الهداية في بعض المباحث السابقة، وبالجملة، لما كان كل علم هداية، وكل هداية فهي من الله، كان

كل علم للإنسان بتعليمه تعالى.

هـ. ويقرب من قوله: ﴿عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ قوله: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾ [النحل: ٧٨]

٣. العلم النظري يبتدئ من الحس:

أ. والتأمل في حال الإنسان والتدبر في الآيات الكريمة يفيدان أن علم الإنسان النظري ـ أعني العلم بخواص الأشياء وما يستتبعه من المعارف العقلية ـ يبتدئ من الحس، فيعلمه الله من طريقه خواص الأشياء، كما يدل عليه قوله: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْأَةَ أَخِيهِ﴾.

ب. فنسبة بعث الغراب لإراءة كيفية المواراة إلى الله سبحانه، نسبة تعليم كيفية المواراة إليه تعالى بعينه، فالغراب وإن كان لا يشعر بأن الله سبحانه هو الذي بعثه، وكذلك ابن آدم لم يكن يدري أن هناك مدبراً يدبر أمر تفكيره وتعلمه، وكانت سببية الغراب وبحثه بالنسبة إلى تعلمه بحسب النظر الظاهري سببية اتفاقية، كسائر الأسباب الاتفاقية التي تعلم الإنسان طرق تدبير المعاش والمعاد، لكن الله سبحانه هو الذي خلق الإنسان وساقه إلى كمال العلم لغاية حياته، ونظم الكون نوع نظم يؤديه إلى الاستكمال بالعلم بأنواع من التماس والتصاك تقع بينه وبين أجزاء الكون، فيتعلم بها الإنسان ما يتوسل به إلى أغراضه ومقاصده من الحياة، فالله سبحانه هو الذي يبعث الغراب وغيره إلى عمل يتعلم به الإنسان شيئاً، فهو المعلم للإنسان.

ج. ولهذا المعنى نظائر في القرآن، كقوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ﴾ [المائدة: ٤]، عد ما علموه وعلموه مما علمهم الله، وإنما تعلموه من سائر الناس أو ابتكروه بأفكار أنفسهم، وقوله: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وإنما كانوا يتعلمونه من الرسول، وقوله: ﴿وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وإنما تعلم الكاتب ما علمه بالتعلم من كاتب آخر مثله، إلا أن جميع ذلك أمور مقصودة في الخلق والتدبير، فما حصل من هذه الأسباب من فائدة العلم الذي يستكمل به الإنسان، فالله سبحانه هو معلمه بهذه الأسباب، كما أن المعلم من الإنسان يعلم بالقول والتلقين، والكاتب من الإنسان يعلم غيره بالقول والقلم مثلاً.

٤. الأسباب أدوات للوجود:

أ. وهذا هو السبيل في جميع ما يسند إليه تعالى في عالم الأسباب، فالله تعالى هو خالقه، وبينه وبين مخلوقه أسباب هي الأسباب بحسب الظاهر، وهي أدوات وآلات لوجود الشيء، وإن شئت فقل: هي من شرائط وجود الشيء الذي تعلق وجوده من جميع جهاته وأطرافه بالأسباب، فمن شرائط وجود زيد (الذي ولده عمرو وهند) أن يتقدمه عمرو وهند وازدواج وتناكح بينهما، وإلا لم يوجد زيد المفروض، ومن شرائط (الإبصار بالعين الباصرة) أن تكون قبله عين باصرة، وهكذا.

ب. فمن زعم أنه يوحد الله سبحانه بنفي الأسباب وإلغائها، وقدر أن ذلك أبلغ في إثبات قدرته المطلقة ونفي العجز عنه، وزعم أن إثبات ضرورة تخلل الأسباب قول بكونه تعالى مجبراً على سلوك سبيل خاص في الإيجاد فاقداً للاختيار، فقد ناقض نفسه من حيث لا يشعر.

ج. وبالجملة، فالله سبحانه هو الذي علم الإنسان خواص الأشياء التي تنالها حواسه نوعاً من النيل، علمه إياها من طريق الحواس، ثم سخر له ما في الأرض والسماء جميعاً، قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية: ١٣]

د. وليس هذا التسخير إلا لأن يتوسل بنوع من التصرف فيها إلى بلوغ أغراضه وأمانيه في الحياة، أي أنه جعلها مرتبطة بوجوده لينتفع بها، وجعله متفكراً يهتدي إلى كيفية التصرف والاستعمال والتوسل، ومن الدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ﴾ [الحج: ٦٥]، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ﴾ [الزخرف: ١٢]، وقوله تعالى: ﴿عَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ﴾ [غافر: ٨٠]، وغير ذلك من الآيات المشابهة لها، فانظر إلى لسان الآيات: كيف نسبت جعل الفلك إلى الله سبحانه ـ وهو من صنع الإنسان ـ ثم نسب الحمل إليه تعالى ـ وهو من صنع الفلك والأنعام ـ ونسب جريانها في البحر إلى أمره ـ وهو مستند إلى جريان البحر أو هبوب الريح أو البخار ونحوه ـ وسمي ذلك كله تسخيراً منه للإنسان، لما أن لإرادته نوع حكومة في الفلك وما يناظرها من الأنعام، وفي الأرض والسماء تسوقها إلى الغايات المطلوبة له.

هـ. وبالجملة، هو سبحانه أعطاه الفكر على الحس ليتوسل به إلى كماله المقدر له، بسبب علومه الفكرية الجارية في التكوينيات، أعني العلوم النظرية، قال تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨]

٥. العلوم العملية: الإلهام الفطري:

أ. وأما العلوم العملية ـ وهي التي تجري فيما ينبغي أن يعمل وما لا ينبغي ـ فإنما هي بإلهام من الله سبحانه، من غير أن يوجدها حس أو عقل نظري، قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾ [الشمس: ٧ ـ ١٠]، وقال: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ [الروم: ٣٠]، فعد العلم بما ينبغي فعله ـ وهو الحسنة ـ وما لا ينبغي فعله ـ وهو السيئة ـ مما يحصل له بالإلهام الإلهي، وهو القذف في القلب.

ب. فجميع ما يحصل للإنسان من العلم إنما هي هداية إلهية وبهداية إلهية، غير أنها مختلفة بحسب النوع:

- فما كان من خواص الأشياء الخارجية، فالطريق الذي يهدي به الله سبحانه الإنسان هو طريق الحس.
- وما كان من العلوم الكلية الفكرية، فإنما هي بإعطاء وتسخير إلهي، من غير أن يبطله وجود الحس، أو يستغني الإنسان عنها في حال من الأحوال.
- وما كان من العلوم العملية المتعلقة بصلاح الأعمال وفسادها، وما هو تقوى أو فجور، فإنما هي بإلهام إلهي بالقذف في القلوب وقرع باب الفطرة.

٦. تلازم العقل والتقوى:

أ. والقسم الثالث الذي يرجع بحسب الأصل إلى إلهام إلهي، إنما ينجح في عمله ويتم في أثره إذا صلح القسم الثاني ونشأ على صحة واستقامة، كما أن العقل أيضاً إنما يستقيم في عمله إذا استقام الإنسان في تقواه ودينه الفطري، قال تعالى: ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ٧]، وقال تعالى: ﴿وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَن يُنِيبُ﴾ [غافر: ١٣]، وقال تعالى: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [الأنعام: ١١٠]، وقال تعالى: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ﴾ [البقرة: ١٣٠]، أي لا يترك مقتضيات الفطرة إلا من فسد عقله فسلك غير سبيله.

ب. والاعتبار يساعد هذا التلازم الذي بين العقل والتقوى، فإن الإنسان إذا أصيب في قوته النظرية فلم يدرك الحق حقاً، أو لم يدرك الباطل باطلاً، فكيف يلهم بلزوم هذا أو اجتناب ذاك؟ كمن يرى

أن ليس وراء الحياة المادية المعجلة شيء، فإنه لا يلهم التقوى الديني الذي هو خير زاد للعيشة الآخرة.

ج. وكذلك الإنسان إذا فسد دينه الفطري ولم يتزود من التقوى الديني، لم تعتدل قواه الداخلية المحسة من شهوة أو غضب أو محبة أو كراهة وغيرها، ومع اختلال أمر هذه القوى، لا تعمل قوة الإدراك النظرية عملها عملاً مرضياً.

٧. مناهج القرآن في التعليم:

والبيانات القرآنية تجري في بث المعارف الدينية وتعليم الناس العلم النافع هذا المجرى، وتراعي الطرق المتقدمة التي عينتها للحصول على المعلومات:

• فما كان من الجزئيات التي لها خواص تقبل الإحساس، فإنها تصريح فيها إلى الحواس، كالآيات المشتملة على قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَفَلَا يَرَوْنَ أَفَرَأَيْتُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ وغير ذلك.

• وما كان من الكليات العقلية مما يتعلق بالأمور الكلية المادية أو التي هي وراء عالم الشهادة، فإنها تعتبر فيها العقل اعتباراً جازماً، وإن كانت غائبة عن الحس خارجة عن محيط المادة والماديات، كغالب الآيات الراجعة إلى المبدأ والمعاد المشتملة على أمثال قوله: ﴿لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ، لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ، لِقَوْمٍ يَتَذَكَّرُونَ، يَفْقَهُونَ﴾ وغيرها.

• وما كان من القضايا العملية التي لها مساس بالخير والشر والنافع والضار في العمل والتقوى والفجور، فإنها تستند فيها إلى الإلهام الإلهي، بذكر ما بتذكره يشعر الإنسان بإلهامه الباطني، كالآيات المشتملة على مثل قوله: ﴿ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ، فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ، فِيهِمَا إِثْمٌ، وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ، إِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي﴾ وغيرها، وعليك بالتدبر فيها.

٨. القرآن يخطئ الحسيين ويرد على منكري العقل:

ومن هنا يظهر:

أ. أولاً: أن القرآن الكريم يخطئ طريق الحسيين، وهم المعتمدون على الحس والتجربة، النافون للأحكام العقلية الصرفة في الأبحاث العلمية، وذلك أن أول ما يهتم القرآن به في بيانه هو أمر توحيد الله عز اسمه، ثم يرجع إليه ويبتني عليه جميع المعارف الحقيقية التي يبينها ويدعو إليها، ومن المعلوم أن التوحيد أشد المسائل ابتعاداً من الحس، وبينونة للمادة، وارتباطاً بالأحكام العقلية الصرفة.

ب. والقرآن يبين أن هذه المعارف الحقيقية من الفطرة، قال: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ [الروم: ٣٠]، أي إن الخلقة الإنسانية نوع من الإيجاد يستتبع هذه العلوم والإدراكات، ولا معنى لتبديل خلق الله، إلا أن يكون نفس التبديل أيضاً من الخلق والإيجاد، وأما تبديل الإيجاد المطلق ـ أي إبطال حكم الواقع ـ فلا يتصور له معنى، فلن يستطيع الإنسان، وحاشا ذلك أن يبطل علومه الفطرية، ويسلك في الحياة سبيلاً آخر غير سبيلها البتة، وأما الانحراف المشهود عن أحكام الفطرة، فليس إبطالاً لحكمها، بل استعمالاً لها في غير ما ينبغي من نحو الاستعمال، نظير ما ربما يتفق أن الرامي لا يصيب الهدف في رميته، فإن آلة الرمي وسائر شرائطه موضوعة بالطبع للإصابة، إلا أن الاستعمال يوقعها في الغلط، والسكاكين والمناشير والمثاقب والإبر وأمثالها، إذا عبئت في الماكينات تعبئة معوجة، تعمل عملها الذي فطرت عليه بعينه من قطع أو نشر أو ثقب وغير ذلك، لكن لا على الوجه المقصود، وأما الانحراف عن العمل الفطري، كأن يخاط بنشر المنشار، بأن يعوض المنشار فعل الإبرة من فعل نفسه، فيضع الخياطة موضع النشر، فمن المحال ذلك.

ج. وهذا ظاهر لمن تأمل عامة ما استدل به القوم على صحة طريقهم: كقولهم إن الأبحاث العقلية المحضة، والقياسات المؤلفة من مقدمات بعيدة من الحس، يكثر وقوع الخطأ فيها كما يدل عليه كثرة الاختلافات في المسائل العقلية المحضة، فلا ينبغي الاعتماد عليها لعدم اطمينان النفس إليها.

د. وقولهم في الاستدلال على صحة طريق الحس والتجربة: أن الحس آلة لنيل خواص الأشياء بالضرورة، وإذا أحس بأثر في موضوع من الموضوعات على شرائط مخصوصة، ثم تكرر مشاهدة الأثر معه مع حفظ تلك الشرائط بعينها من غير تخلف واختلاف، كشف ذلك عن أن هذا الأثر خاصة الموضوع من غير اتفاق، لأن الاتفاق لا يدوم البتة.

هـ. والدليلان ـ كما ترى ـ سيقا لإثبات وجوب الاعتماد على الحس والتجربة ورفض السلوك العقلي المحض، مع كون المقدمات المأخوذة فيهما جميعاً مقدمات عقلية خارجة عن الحس والتجربة، ثم أريد بالأخذ بهذه المقدمات العقلية إبطال الأخذ بها، وهذا هو الذي تقدم أن الفطرة لن تبطل البتة، وإنما يغلط الإنسان في كيفية استعمالها!

و. وأفحش من ذلك: استعمال التجربة في تشخيص الأحكام المشرعة والقوانين الموضوعة، كأن

يوضع حكم ثم يجري بين الناس، يختبر بذلك حسن أثره بإحصاء ونحوه، فإن غلب على موارد جريانه حسن النتيجة، أخذ حكماً ثابتاً جارياً، وإلا ألقى في جانب وأخذ آخر كذلك، وهكذا، ونظيره فيه جعل الحكم بقياس أو استحسان.

ز. والقرآن يبطل ذلك كله بإثبات أن الأحكام المشرعة فطرية بينة، وأن التقوى والفجور العامين إلهاميان علميان، وأن تفاصيلها مما يجب أخذه من ناحية الوحي، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، وقال: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ﴾ [البقرة: ١٦٨]، والقرآن يسمى الشريعة المشرعة حقاً، قال تعالى: ﴿أَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٣]، وقال: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [النجم: ٢٨]، وكيف يغني، وفي اتباعه مخافة الوقوع في خطر الباطل وهو الضلال؟ قال: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ [يونس: ٣٢]، وقال: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ﴾ [النحل: ٣٧]، أي إن الضلال لا يصلح طريقاً يوصل الإنسان إلى خير وسعادة، فمن أراد أن يتوسل بباطل إلى حق، أو بظلم إلى عدل، أو بسيئة إلى حسنة، أو بفجور إلى تقوى، فقد أخطأ الطريق، وطمع من الصنع والإيجاد الذي هو الأصل للشرائع والقوانين فيما لا يسمح له بذلك البتة، ولو أمكن ذلك، لجرى في خواص الأشياء المتضادة، وتكفل أحد الضدين ما هو من شأن الآخر من العمل والأثر.

ح. وكذلك القرآن يبطل طريق التذكر الذي فيه إبطال السلوك العلمي الفكري وعزل منطق الفطرة، وقد تقدم الكلام في ذلك.

ط. وكذلك القرآن يحظر على الناس التفكر من غير مصاحبة تقوى الله سبحانه، وقد تقدم الكلام فيه أيضاً في الجملة، ولذلك ترى القرآن فيما يعلم من شرائع الدين يشفع الحكم الذي يبينه بفضائل أخلاقية وخصال حميدة، تستيقظ بتذكرها في الإنسان غريزة تقواه، فيقوى على فهم الحكم وفقهه، واعتبر ذلك في أمثال قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكُمْ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٢]، وقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٩٣]، وقوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٥]

٧. معنى تعليم الحكمة

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [الجمعة: ٢] وضع الطباطبائي مبحثا حول [معنى تعليم الحكمة (بحث في الفطرة والحق والسنن الإنسانية والتعليم القرآني)]، خلاصته «الميزان: ١٩/ ٢٦٩»:

أ. لا محيص للإنسان في حياته من سنة يستن بها في جميع مساعيه، وهذه السنة تتبع ما عند الإنسان من الرأي في حقيقة الكون والإنسان، فمن لا يرى لما وراء المادة وجوداً يقتصر في سنته على المزايا المادية، ومن يرى كينونة العالم عن سبب فوق المادة ووجود الآخرة، يخالف ذلك ويتوخى سعادة الأخرى.

ب. الإنسان بحسب طبعه المادي رهين للمادة، يرى الأصالة لحياته الدنيوية، وما عند أهلها من النعمة والقوة هي هي بحقيقة المعنى، وهذا يجعله في تدافع بين قوله وفعله، حتى المؤمنين قد يقعون في هذا التدافع.

ج. الدعوة الإسلامية تندب إلى ما يطابق الفطرة الإنسانية، والفطرة لا تهتدي إلا إلى ما فيه كمالها الواقعي وسعادتها الحقيقية، ولذا سمى الله هذا الدين بدين الحق، والحق هو الرأي والاعتقاد الذي يطابقه الواقع ويلازمه الرشد من غير غي، وهو الحكمة.

د. القرآن يقلب الإنسان في قالب جديد من حيث العلم والعمل، فيصوغه صوغاً جديداً، ويحيي حياة لا يتعقبها موت أبداً، كما قال: ﴿اسْتَجِيبُوا للهِ وَلِلرَّسُولِ إِذا دَعاكُمْ لِما يُحْيِيكُمْ﴾.

هـ. التعليم القرآني هو تعليم الحكمة، وهو بيان ما هو الحق في أصول الاعتقادات الباطلة والخرافية التي دبت في أفهام الناس، وما هو الحق في الاعتقادات الفرعية المترتبة على تلك الأصول، والقرآن يرد على الأوهام الخاطئة كأن يرى الناس الأصالة لحياتهم المادية، أو استقلالهم في المشية، أو أن لهم قوة وعزة بمال وبنين، أو أن القتل في سبيل الله موت، فيصححها بالحق.

و. يتبين من ذلك فساد قول من قال إن تفسير القرآن تلاوته، وإن التعمق في مداليل آيات القرآن من التأويل الممنوع.

نصّ المبحث:

١. السنن الإنسانية وتابعيتها للرأي في حقيقة الكون:

أ. لا محيص من سنة في الحياة: لا محيص للإنسان في حياته المحدودة التي يعمرها في هذه النشأة من سنة يستن بها فيما يريد ويكره، ويجري عليها في حركاته وسكناته وبالجملة جميع مساعيه في الحياة.

ب. اختلاف السنن باختلاف الرأي: تتبع هذه السنة في نوعها ما عند الإنسان من الرأي في حقيقة الكون العام وحقيقة نفسه وما بينهما من الربط، ويدل على ذلك اختلاف السنن والطرائق في الأمم باختلاف آرائهم:

- من لا يرى لما وراء المادة وجوداً، ويقصر الوجود في المادي، ويرى الإنسان مركباً مادياً محدود الحياة، لا يرى لنفسه من السعادة إلا سعادة المادة، ولا بغية له إلا التمتع بأمتعة الدنيا، وتنتهي جميعاً إلى الموت الذي هو عنده انحلال للتركيب وبطلان.
- من يرى كينونة العالم عن سبب فوقه منزه عن المادة، وأن وراء الدار داراً وبعد الدنيا آخرة، يتوخى في أعماله وراء سعادة الدنيا سعادة الأخرى.
- ويختلف سنن هؤلاء باختلافهم أنفسهم (كالوثنيين، والمجوس، واليهود، والنصارى، والمسلمين)، فلكل وجهة هو موليها.

ج. الملي يراعي الحياة الخالدة: الملي يراعي في مساعيه جانب ما يراه لنفسه من الحياة الخالدة المؤبدة، ويذعن من الآراء بما يناسب ذلك (كوجوب التوجه إلى الرب، وعدم الإفراط في الاشتغال بالدنيا)، وغير الملي الخاضع للمادة يلوي إلى خلاف ذلك.

٢. الوهم البشري والأصالة المادية (التدافع بين القول والفعل):

أ. الإنسان رهين المادة: الإنسان بحسب طبعه المادي رهين للمادة، متردداً بين الأسباب الظاهرية، يرى بحسب ما يخيل إليه أن الأصالة لحياته الدنيوية المنقطعة، وأنها وما تنتهي إليه من المقاصد والمزايا هي الغاية الأخيرة من وجوده.

ب. ما عند أهل الدنيا هو هي بحقيقة المعنى: الحياة الدنيا هي الحياة، وما عند أهلها من القنية والنعمة والقوة والعزة هي هي بحقيقة معنى الكلمة، وما يعدونه فقراً ونقمة وحرماناً وضعفاً وذلة ورزية وخسراناً هي هي، وكل ما تهواه النفس من خير معجل أو نفع مقطوع فهو عندهم خير مطلق، وكل ما لا

تهواه فهو شر أو ضر.

ج. التدافع بين القول والفعل: فمن كان منهم من غير أهل الملة جرى على هذه الآراء ولا خبر عنده عما وراء ذلك، ومن كان منهم من أهل الملة جرى عليها عملاً وهو معترف بخلافها قولاً، فلا يزال في تدافع بين قوله وفعله، قال تعالى: ﴿كُلَّما أَضاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قامُوا﴾ [البقرة: ٢٠]

٣. الدين الفطري والحق والحكمة:

أ. الدعوة الإسلامية تطابق الفطرة: الدعوة الإسلامية تندب إلى ما يطابق مقتضى الفطرة الإنسانية التي فطر عليها الإنسان، قال: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسُ عَلَيْها لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ [الروم: ٣٠]، والفطرة لا تهتدي علماً ولا تميل عملاً إلا إلى ما فيه كمالها الواقعي وسعادتها الحقيقية.

ب. الدين الحق والحكمة: سمى الله هذا الدين بدين الحق في مواضع من كلامه، كقوله: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدى وَدِينِ الْحَقِّ﴾ [الصف: ٩]، والحق هو الرأي والاعتقاد الذي يطابقه الواقع ويلازمه الرشد من غير غي، وهذا هو الحكمة، وقد أشار تعالى إلى اشتمال الدعوة على الحكمة بقوله: ﴿وَأَنْزَلَ اللهُ عَلَيْكَ الْكِتابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [النساء: ١١٣]، وعد رسوله معلماً للحكمة في مواضع من كلامه، كقوله: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [الجمعة: ٢]

٤. القرآن يقلب الإنسان ويحييه:

أ. تصحيح الأوهام الخاطئة: القرآن يرد على الأوهام الخاطئة التي دبت في أفهام الناس:

- يرون الأصالة لحياتهم المادية ﴿ما هِيَ إِلَّا حَياتُنَا الدُّنْيا﴾، والقرآن يقول: ﴿وَما هذِهِ الْحَياةُ الدُّنْيا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوانُ﴾ [العنكبوت: ٦٤]
- يرون أن العلل والأسباب هي المولدة للحوادث، والقرآن يقول: ﴿أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]، و﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا للهِ﴾ [يوسف: ٦٧]
- يرون لهم الاستقلال في المشية، والقرآن يقول: ﴿وَما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللهُ﴾ [الإنسان: ٣٠]
- يرون أن لهم قوة وعزة بمال وبنين، والقرآن يقول: ﴿أَنَّ الْقُوَّةَ للهِ جَمِيعاً﴾ [البقرة: ١٦٥]، و﴿وَللهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: ٨]

• يرون أن القتل في سبيل الله موت، والقرآن يعده حياة: ﴿وَلا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْواتٌ بَلْ أَحْياءٌ﴾ [البقرة: ١٥٤]

ب. القرآن يقلب الإنسان صوغاً جديداً: القرآن بالحقيقة يقلب الإنسان في قالب من حيث العلم والعمل حديثاً، ويصوغه صوغاً جديداً، فيحيي حياة لا يتعقبها موت أبداً، وإليه الإشارة بقوله: ﴿اسْتَجِيبُوا للهِ وَلِلرَّسُولِ إِذا دَعاكُمْ لِما يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤]، وقوله: ﴿أَوَمَنْ كانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْناهُ وَجَعَلْنا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُماتِ لَيْسَ بِخارِجٍ مِنْها﴾ [الأنعام: ١٢٢]

ج. بطلان قول من قال بالتلاوة فقط: مما تقدم يتبين فساد قول من قال: إن تفسير القرآن تلاوته، وإن التعمق في مداليل آيات القرآن من التأويل الممنوع، فما أبعده من قول.

الحادي عشر ـ الملل والأهواء

نتناول في هذا الفصل ما أورده الطباطبائي من مباحث تتعلق بالانحرافات عن الصراط المستقيم، سواء من هذه الأمة، أو من غيرها من الأمم:

١ . الخرافة والعلم والدين

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٧٠ـ١٧١] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [الخرافة والعلم والدين: نظرة قرآنية في الأخلاق والاجتماع]، خلاصته «الميزان: ١/ ٤٢٢»:

أ. الآراء والعقائد نوعان: نظرية (كالرياضيات والطبيعيات) وعملية (ترتبط بما ينبغي فعله)، والسبيل في الأول العلم واليقين، وفي الثاني ما يوصل إلى الخير والسعادة.

ب. الاعتقاد بغير علم في النظريات، والاعتقاد بغير معرفة الخير والشر في العمليات، هو خرافة.

ج. الخرافة تنشأ من العواطف النفسانية والخيال، خاصة الخوف والرجاء، وهي موجودة في كل الأمم، شرقاً وغرباً.

د. العلماء يحاولون محو الخرافات، لكن العلاج لم ينجح، لأن الإنسان مركب من التقليد والعواطف.

هـ. بناء الحضارة الغربية على الحس والتجربة وحده هو خرافة، لأن العلوم المادية لا تنفي ما وراء المادة، والاجتماع قد يستلزم حرمان الفرد من سعادته الفردية.

و. القرآن يأمر باتباع ما أنزل الله، والنهي عن القول بغير علم، وابتغاء ما عند الله في العمل.

ز. قول أصحاب الحس بأن اتباع الدين تقليد وخرافة هو قول بغير علم، لأن الدين ثابت بالبرهان، واتباعه اتباع للعلم.

ح. تقسيم التاريخ البشري إلى أربعة عهود (أساطير، مذهب، فلسفة، علم) مكذوب بالتاريخ،

ودين التوحيد يتقدم على جميع الأديان.

ط. التقسيم القرآني للتاريخ هو: عهد السذاجة ووحدة الأمم، وعهد الحس والمادة.

نصّ المبحث:

١. أنواع الآراء والعقائد:

الآراء والعقائد التي يتخذها الإنسان: إما نظرية لا تعلق لها بالعمل من غير واسطة، كالمسائل المتعلقة بالرياضيات والطبيعيات وما وراء الطبيعة، وأما عملية متعلقة بالعمل بلا واسطة، كالمسائل المتعلقة بما ينبغي فعله وما لا ينبغي، والسبيل في القسم الأول هو اتباع العلم واليقين المنتهي إلى برهان أو حس، وفي القسم الثاني اتباع ما يوصل إلى الخير الذي فيه سعادة الإنسان أو النافع فيها، واجتناب ما ينتهي إلى شقائه أو يضره في سعادته، وأما الاعتقاد بما لا علم له بكونه حقاً في القسم الأول، والاعتقاد بما لا يعلم كونه خيراً أو شراً، فهو اعتقاد خرافي.

٢. نشأة الخرافة: الخوف والرجاء والخيال:

الإنسان لما كانت آراؤه منتهية إلى اقتضاء الفطرة الباحثة عن علل الأشياء، والطبيعة الباعثة له إلى الاستكمال بما هو كماله حقيقة، فإنه لا تخضع نفسه إلى الرأي الخرافي المأخوذ على العمياء جهلاً، إلا أن العواطف النفسانية والإحساسات الباطنية التي تثيرها الخيال ـ وعمدتها الخوف والرجاء ـ ربما أوجبت له القول بالخرافة، من جهة أن الخيال يصور له صوراً يستصحب خوفاً أو رجاء، فيحفظها إحساس الخوف أو الرجاء، ولا يدعها تغيب عن النفس الخائفة أو الراجية، كما أن الإنسان إذا حل وادياً ـ وهو وحده بلا أنيس، والليل داج مظلم، والبصر حاسر عن الإدراك ـ فلا مؤمن يؤمنه بتميز المخاطر من غيرها بضياء ونحوه، فترى أن خياله يصور له كل شبح يترائى له غولاً مهيباً يقصده بالإهلاك، أو روحاً من الأرواح، وربما صور له حركة وذهاباً وإياباً، وصعوداً في السماء ونزولاً إلى الأرض، وأشكالاً وتماثيل، ثم لا يزال الخيال يكرر له هذا الشبه المجعول كلما ذكره وحاله حاله من الخوف، ثم ربما نقله لغيره، فأوجد فيه حالاً نظير حاله، ولا يزال ينتشر ـ وهو موضوع خرافي لا ينتهي إلى حقيقة ـ، وربما هيج الخيال حسن الدفاع من الإنسان أن يضع أعمالاً لدفع شر هذا الموجود الموهوم، ويحث غيره على العمل بها للأمن من شره، فيذهب سنة خرافية.

٣. الخرافة في كل الأمم:

ولم يزل الإنسان منذ أقدم أعصار حياته مبتلى بآراء خرافية حتى اليوم، وليس كما يظن من أنها من خصائص الشرقيين، فهي موجودة بين الغربيين مثلهم، لو لم يكونوا أحرص عليها منهم، ولا يزال الخواص من الإنسان ـ وهم العلماء ـ يحتالون في إمحاء رسوم هذه الخرافات المتمكنة في نفوس العامة من الناس، بلطائف حيلهم التي توجب تنبه العامة وتيقظهم في أمرها، وقد أعيا الداء الطبيب، فإن الإنسان لا يخلو من التقليد والاتباع في الآراء النظرية والمعلومات الحقيقية من جانب، ومن الإحساسات والعواطف النفسانية من جانب آخر، وناهيك في ذلك أن العلاج لم ينجح إلى اليوم.

٤. نقد الحضارة المادية: خرافة جديدة:

أ. وأعجب من الجميع ما يراه في ذلك أهل الحضارة وعلماء الطبيعة اليوم! فقد ذكروا أن العلم اليوم يبني أساسه على الحس والتجربة ويدفع ما دون ذلك، والمدنية والحضارة تبني أساسه على استكمال الاجتماع في كل كمال ميسور ما استيسر، وبنوا التربية على ذلك.

ب. مع أن ذلك ـ وهو عجيب ـ نفسه من اتباع الخرافة، فإن علوم الطبيعة إنما تبحث عن خواص الطبيعة وتثبتها لموضوعاتها، وبعبارة أخرى: هذه العلوم المادية إنما تكشف دائماً عن خبايا خواص المادة، وأما ما وراء ذلك، فلا سبيل لها إلى نفيه وإبطاله، فالاعتقاد بانتفاء ما لا تناله الحس والتجربة من غير دليل من أظهر الخرافات.

ج. وكذلك بناء المدنية على استكمال الاجتماع المذكور، فإن هذا الاستكمال والنيل بالسعادة الاجتماعية ربما يستلزم حرمان بعض الأفراد من سعادته الحيوية الفردية، كتحمل القتل والتفدية في الدفاع عن الوطن أو القانون أو المرام، والمحرومية من سعادة الشخص لأجل وقاية حريم الاجتماع، فهذه الحرمانات لا يقدم فيها الإنسان إلا عن عقيدة الاستكمال، وأن يراها كمالات ـ وليست كمالات لنفسه ـ بل عدم وحرمان لها، وإنما هي كمالات ـ لو كانت كمالات ـ للمجتمع من حيث هو مجتمع، وإنما يريد الإنسان الاجتماع لأجل نفسه، لا نفسه لأجل الاجتماع، ولذلك كله، ما احتالت هذه الاجتماعات لأفرادها، فلقنوهم أن الإنسان يكتسب بالتفدية ذكراً جميلاً واسماً باقياً على الفخر دائماً، وهو الحياة الدائمة، وهذه خرافة، وأي حياة بعد البطلان والفناء، غير أنا نسميه حياةً، تسمية ليس وراءها شيء؟

د. ومثلها القول: إن الإنسان يجب له تحمل مر القانون والصبر على الحرمان في بعض ما يشتهيه نفسه، ليتحفظ به الاجتماع فينال كماله في الباقي، فيعتقد أن كمال الاجتماع كماله، وهذه خرافة، فإن كمال الاجتماع إنما هو كماله فيما يتطابق الكمالان، وأما غير ذلك فلا، فأي موجب على فرد بالنسبة إلى كماله، أو اجتماع قوم بالنسبة إلى اجتماع الدنيا، إذا قدر على نيل ما يبتغيه من آماله ولو بالجور وفاق في القوة والاستطاعة من غير مقاوم يقاومه، أن يعتقد أن كمال الاجتماع كماله والذكر الجميل فخاره؟ كما أن أقوياء الأمم لا يزالون على الانتفاع من حياة الأمم الضعيفة، فلا يجدون منهم موطئاً إلا وطئوه، ولا منالاً إلا نالوه، ولا نسمة إلا استرقوه واستعبدوه، وهل ذلك إلا علاجاً لمزمن الداء بالإفناء؟

٥. المسلك القرآني: اتباع الوحي وابتغاء وجه الله:

وأما ما سلكه القرآن في ذلك، فهو أمره باتباع ما أنزل الله، والنهي عن القول بغير علم، هذا في النظر، وأما في العمل، فأمره بابتغاء ما عند الله فيه، فإن كان مطابقاً لما يشتهيه النفس، كان فيه سعادة الدنيا والآخرة، وإن كان فيه حرمانها، فعند الله عظيم الأجر، وما عند الله خير وأبقى.

٦. الرد على قول أصحاب الحس: الدين تقليد وخرافة:

والذي يقوله أصحاب الحس: أن اتباع الدين تقليد يمنع عنه العلم، وأنه من خرافات العهد الثاني من العهود الأربعة المارة على نوع الإنسان (وهي عهد الأساطير، وعهد المذهب، وعهد الفلسفة، وعهد العلم، وهو الذي عليه البشر اليوم من اتباع العلم ورفض الخرافات)، فهو قول بغير علم ورأي خرافي.

أ. بطلان أن اتباع الدين تقليد: أما أن اتباع الدين تقليد، فيبطله: أن الدين مجموع مركب من معارف المبدأ والمعاد، ومن قوانين اجتماعية من العبادات والمعاملات، مأخوذة من طريق الوحي والنبوة الثابت صدقه بالبرهان، والمجموعة من الأخبار التي أخبر بها الصادق صادقة، واتباعها اتباع للعلم، لأن المفروض العلم بصدق مخبرها بالبرهان، وقد مر في البحث التالي لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧]، كلام في التقليد، فارجع.

ب. التناقض في قولهم: ومن العجيب أن هذا القول قول من ليس بيده في أصول الحياة وسنن الاجتماع: من مأكله ومشربه وملبسه ومنكحه ومسكنه وغير ذلك، إلا التقليد على العمى، واتباع الهوى من غير تثبت وتبين، نعم، اختلقوا للتقليد اسماً آخر، وهو اتباع السنة التي ترتضيه الدنيا الراقية، فصار

التقليد بذلك محو الاسم ثابت الرسم، مهجور اللفظ مأنوس المعنى، وكان (ألق دلوك في الدلاء) شعاراً علمياً ورقياً مدنياً، وعاد ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ﴾ تقليداً دينياً وقولاً خرافياً.

٧. نقد تقسيم التاريخ البشري إلى أربعة عهود:

وأما تقسيمهم سير الحياة الإنسانية إلى أربعة عهود، فما بأيدينا من تاريخ الدين والفلسفة يكذبه، فإن طلوع دين إبراهيم إنما كان بعد عهد الفلسفة بالهند ومصر وكلدان، ودين عيسى بعد فلسفة يونان، وكذا دين محمد ﷺ ـ وهو الإسلام ـ كان بعد فلسفة يونان وإسكندرية، وبالجملة، غاية أوج الفلسفة كانت قبل بلوغ الدين أوجه، وقد مر فيما مر أن دين التوحيد يتقدم في عهده على جميع الأديان الأخرى.

٨. التقسيم القرآني للتاريخ:

والذي يرتضيه القرآن من تقسيم تاريخ الإنسان، هو تقسيمه إلى عهد السذاجة ووحدة الأمم، وعهد الحس والمادة، وسيجيء بيانه في الكلام على قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ﴾ [البقرة: ٢١٣]

٢. بنو إسرائيل والمدنية المادية

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [البقرة: ٦٧] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [بنو إسرائيل والمدنية المادية: دراسة في الأخلاق والتقليد والاجتهاد]، خلاصته «الميزان: ١/ ٢١٠»:

أ. بنو إسرائيل أكثر الأمم ذكراً في القرآن، وموسى أكثر الأنبياء ذكراً، والسبب أن الإسلام هو دين إبراهيم الذي أكمله الله، وبنو إسرائيل كانوا أكثر الأمم لجاجاً وخصاماً.

ب. كان بنو إسرائيل قوماً غائرين في المادة، مكبين على اللذات الحسية، لا يؤمنون بما وراء الحس، وهذا جعل عقولهم تحت انقياد الحس والمادة.

ج. هذه الصفة أدت بهم إلى التناقض: يذمون كل اتباع باسم التقليد إذا كان بعيداً عن حسهم، ويمدحون كل اتباع باسم حظ الحياة إذا وافق أهوائهم المادية.

د. المدنية المادية الغربية اليوم ابتليت بنفس البلاء، فهي مبنية على الحس والمادة، مما أوجب إبطال

الغريزة الإنسانية وتهديد الإنسانية بالانهيار.

هـ. الإنسان مفطور على البحث عن العلة، ولا يقبل تصديقاً نظرياً إلا إذا اتكأ على العلة، والفطرة لا تختلف.

و. سعة الحاجات الحيوية دفعت الإنسان إلى الاجتماع والتعاون، وتوزيع المهام، والرجوع إلى أهل الخبرة.

ز. التقليد (الرجوع إلى العالم) واجب فيما لا يسعه الإنسان، والاجتهاد واجب فيما يسعه، والاتباع المحض لا يجوز إلا لله سبحانه لأنه منتهى الأسباب.

نصّ المبحث:

١. كثرة ذكر بني إسرائيل وموسى في القرآن:

أكثر الأمم الماضية قصة في القرآن أمة بني إسرائيل، وأكثر الأنبياء ذكراً فيه موسى بن عمران عليه السلام، فقد ذكر اسمه في القرآن في مائة وستة وثلاثين موضعاً، ضعف ما ذكر إبراهيم عليه السلام الذي هو أكثر الأنبياء ذكراً بعد موسى، فقد ذكر في تسعة وستين موضعاً على ما قيل فيهما، والوجه الظاهر فيه: أن الإسلام هو الدين الحنيف المبني على التوحيد الذي أسس أساسه إبراهيم عليه السلام، وأتمه الله سبحانه وأكمله لنبيه محمد ﷺ، قال تعالى: ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ﴾ [الحج: ٧٨]، وبنو إسرائيل أكثر الأمم لجاجاً وخصاماً، وأبعدهم من الانقياد للحق، كما أنه كان كفار العرب الذين ابتلي بهم رسول الله ﷺ على هذه الصفة، فقد آل الأمر إلى أن نزل فيهم: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٦]، ولا ترى رذيلة من رذائل بني إسرائيل في قسوتهم وجفوتهم مما ذكره القرآن إلا وهو موجود فيهم.

٢. صفات بني إسرائيل: الغور في المادة:

وكيف كان، فأنت إذا تأملت قصص بني إسرائيل المذكورة في القرآن، وأمعنت فيها، وما فيها من أسرار أخلاقهم، وجدت أنهم كانوا قوماً غائرين في المادة، مكبين على ما يعطيه الحس من لذائذ الحياة الصورية، فقد كانت هذه الأمة لا تؤمن بما وراء الحس، ولا تنقاد إلا إلى اللذة والكمال المادي، وهم اليوم كذلك، وهذا الشأن هو الذي صير عقلهم وإرادتهم تحت انقياد الحس والمادة، لا يعقلون إلا ما يجوزانه،

ولا يريدون إلا ما يرخصان لهم ذلك.

٣. أثر انقياد الحس والمادة: التناقض القولي والفعلي:

فانقياد الحس يوجب لهم أن لا يقبلوا قولاً إلا إذا دل عليه الحس، وإن كان حقاً، وانقياد المادة اقتضى فيهم أن يقبلوا كل ما يريده أو يستحسنه لهم كبراؤهم ممن أوتي جمال المادة وزخرف الحياة، وإن لم يكن حقاً، فأنتج ذلك فيهم التناقض قولاً وفعلاً: فهم يذمون كل اتباع باسم أنه تقليد وإن كان مما ينبغي إذا كان بعيداً عن حسهم، ويمدحون كل اتباع باسم أنه حظ الحياة، وإن كان مما لا ينبغي إذا كان ملائماً لهوساتهم المادية، وقد ساعدهم على ذلك وأعانهم على مكثهم الممتد وقطونهم الطويل بمصر، تحت استذلال المصريين واسترقاقهم وتعذيبهم، يسومونهم سوء العذاب ويذبحون أبناءهم ويستحيون نساءهم، وفي ذلك بلاء من ربهم عظيم.

٤. صعوبة انقيادهم للحق:

وبالجملة، فكانوا لذلك صعبة الانقياد لما يأمرهم به أنبياؤهم والربانيون من علمائهم مما فيه صلاح معاشهم ومعادهم (تذكر في ذلك مواقفهم مع موسى وغيره)، وسريعة اللحوق إلى ما يدعوهم إليه المغرضون والمستكبرون منهم.

٥. المدنية المادية الغربية: بلاء مشابه:

وقد ابتليت الحقيقة والحق اليوم بمثل هذه البلية بالمدنية المادية التي أتحفها بها عالم الغرب، فهي مبنية القاعدة على الحس والمادة، فلا يقبل دليل فيما بعد عن الحس، ولا يسأل عن دليل فيما تضمن لذة مادية حسية، فأوجب ذلك إبطال الغريزة الإنسانية في أحكامها، وارتحال المعارف العالية والأخلاق الفاضلة من بيننا، فصار يهدد الإنسانية بالانهدام، وجامعة البشر بأشد الفساد، وليعلمن نبأه بعد حين.

٦. مبدأ الفطرة: البحث عن العلة:

أ. واستيفاء البحث في الأخلاق ينتج خلاف ذلك، فما كل دليل بمطلوب، وما كل تقليد بمذموم، بيان ذلك: أن النوع الإنساني بما أنه إنسان إنما يسير إلى كماله الحيوي بأفعاله الإرادية المتوقفة على الفكر والإرادة، مستحيلة التحقق إلا عن فكر، فالفكر هو الأساس الوحيد الذي يبتني عليه الكمال الوجودي الضروري، فلا بد للإنسان من تصديقات عملية أو نظرية يرتبط بها كماله الوجودي ارتباطاً بلا واسطة أو

بواسطة، وهي القضايا التي نعلل بها أفعالنا الفردية أو الاجتماعية، أو نحضرها في أذهاننا، ثم نحصلها في الخارج بأفعالنا، هذا.

ب. ثم إن في غريزة الإنسان أن يبحث عن علل ما يجده من الحوادث، أو يهاجم إلى ذهنه من المعلومات، فلا يصدر عنه فعل يريد به إيجاد ما حضر في ذهنه في الخارج إلا إذا حضر في ذهنه علته الموجبة، ولا يقبل تصديقاً نظرياً إلا إذا اتكأ على التصديق بعلته بنحو، وهذا شأن الإنسان لا يتخطاه البتة، ولو عثرنا في موارد على ما يلوح منه خلاف ذلك، فبالتأمل والإمعان تنحل الشبهة، ويظهر البحث عن العلة، والركون والطمأنينة إليها فطري، والفطرة لا تختلف ولا يتخلف فعلها.

٧. ضرورة الاجتماع والتقليد:

وهذا يؤدي الإنسان إلى ما فوق طاقته من العمل الفكري والفعل المتفرع عليه، لسعة الاحتياج الطبيعي، بحيث لا يقدر الإنسان الواحد على رفعه معتمداً على نفسه ومتكئاً إلى قوة طبيعته الشخصية، فاحتالت الفطرة إلى بعثه نحو الاجتماع - وهو المدنية والحضارة - ووزعت أبواب الحاجة الحيوية بين أفراد الاجتماع، ووكل بكل باب من أبوابها طائفة، كأعضاء الحيوان في تكاليفها المختلفة المجتمعة فائدتها وعائدتها في نفسه، ولا تزال الحاجات الإنسانية تزداد كمية واتساعاً، وتنشعب الفنون والصناعات والعلوم، ويتربى عند ذلك الأخصائيون من العلماء والصناع، فكثير من العلوم والصناعات كانت علماً أو صنعة واحدة يقوم بأمرها الواحد من الناس، واليوم نرى كل باب من أبوابه علماً أو علوماً أو صنعة أو صنائع، كالطب المعدود قديماً فناً واحداً من فروع الطبيعيات، وهو اليوم فنون لا يقوم الواحد من العلماء الأخصائيين بأزيد من أمر فن واحد منها.

٨. الاجتهاد والتقليد: ملاك الأمر:

وهذا يدعو الإنسان بالإلهام الفطري أن يستقل بما يخصه من الشغل الإنساني في البحث عن علته، ويتبع في غيره من يعتمد على خبرته ومهارته، فبناء العقلاء من أفراد الاجتماع على الرجوع إلى أهل الخبرة، وحقيقة هذا الاتباع هو التقليد المصطلح، والركون إلى الدليل الإجمالي فيما ليس في وسع الإنسان أن ينال دليل تفاصيله، كما أنه مفطور على الاستقلال بالبحث عن دليله التفصيلي فيما يسعه أن ينال تفصيل علته ودليله، وملاك الأمر كله: أن الإنسان لا يركن إلى غير العلم، فمن الواجب عند الفطرة:

• الاجتهاد: وهو الاستقلال في البحث عن العلة فيما يسعه ذلك.

• التقليد: وهو الاتباع ورجوع الجاهل إلى العالم فيما لا يسعه ذلك.

ولما استحال أن يوجد فرد من هذا النوع الإنساني مستقلاً بنفسه، قائماً بجميع شؤون الأصل الذي يتكى عليه الحياة، استحال أن يوجد فرد من الإنسان من غير اتباع وتقليد، ومن ادعى خلاف ذلك، أو ظن من نفسه أنه غير مقلد في حياته، فقد سفه نفسه.

٩. التنبيه الختامي: التقليد المذموم والاتباع المحض لله:

نعم، التقليد فيما للإنسان أن ينال علته وسببه ـ كالاجتهاد فيما ليس له الورود عليه والنيل منه ـ من الرذائل التي هي من مهلكات الاجتماع ومفنيات المدنية الفاضلة، ولا يجوز الاتباع المحض إلا في الله سبحانه، لأنه السبب الذي إليه تنتهي الأسباب.

٣. ديانة الصابئة وتاريخها

عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ وضع الطباطبائي مبحثاً حول [الصابئة: تاريخهم، عقائدهم، وعلاقتهم بالحرانيين]، خلاصته «الميزان: ١/ ١٩٥»:

أ. ذكر أبو ريحان البيروني في (الآثار الباقية) أن أول المتنبئين هو (يوذاسف) الذي ظهر في الهند وأتى بالكتابة الفارسية، ودعا إلى ملة الصابئين.

ب. الملوك البيشدادية والكيانية كانوا يعظمون النيرين والكواكب، حتى ظهور زرادشت، وبقايا الصابئين في حران يُنسبون إليها فيقال لهم (الحرانية)

ج. حكى ابن سنكلا النصراني عن الحرانية روايات عن إبراهيم عليه السلام تتضمن خروجه بسبب البرص واختتانه، وذبح ابنه للكوكب، وهي روايات مكذوبة.

د. الكندي وصفهم بأنهم يوحدون الله وينزهونه، لكنهم ينسبون التدبير إلى الفلك ويقولون بحياة الكواكب ونطقها، ويعظمون الأنوار، ويصفونه بالسلب لا الإيجاب.

هـ. لهم ثلاث صلوات مكتوبات، وأحكامهم في المناكح والحدود تشبه أحكام المسلمين، وفي

التنجس تشبه التوراة.

و. هناك قول بأن الحرانية ليسوا هم الصابئة الحقيقيين، بل هم الوثنيون الحنفاء، وأن الصابئة الحقيقيين هم من تخلفوا ببابل وامتزجوا بالمجوسية واليهودية كالسامرة.

ز. الراجح أن تفسير الصابئة بالمذهب الممتزج من المجوسية واليهودية مع أشياء من الحرانية هو الأوفق بسياق الآية، لأن التعداد لأهل الملة.

نصّ المبحث:

١. ذكر البيروني لبداية الصابئة:

ذكر أبو ريحان البيروني في (الآثار الباقية) ما لفظه: وأول المذكورين منهم ـ يعني المتنبئين ـ (يوذاسف)، وقد ظهر عند مضي سنة من ملك طهمورث بأرض الهند، وأتى بالكتابة الفارسية، ودعا إلى ملة الصابئين، فأتبعه خلق كثير، وكانت الملوك البيشدادية وبعض الكيانية ممن كان يستوطن بلخ يعظمون النيرين والكواكب وكليات العناصر ويقدسونها، إلى وقت ظهور زرادشت عند مضي ثلاثين سنة من ملك بشتاسف.

٢. بقايا الصابئين: الحرانية:

وبقايا أولئك الصابئين بحران، ينسبون إلى موضعهم، فيقال لهم: (الحرانية)، وقد قيل: إنها نسبة إلى (هادان بن ترخ) أخي إبراهيم عليه السلام، وأنه كان من بين رؤسائهم أوغلهم في الدين وأشدهم تمسكاً به.

٣. روايات ابن سنكلا النصراني عن الحرانية:

وحكى عنه ابن سنكلا النصراني في كتابه الذي قصد فيه نقض نحلتهم، فحشاه بالكذب والأباطيل، أنهم يقولون: إن إبراهيم عليه السلام إنما خرج عن جملتهم لأنه خرج في قلفته برص، وأن من كان به ذلك فهو نجس لا يخالطونه، فقطع قلفته بذلك السبب يعني اختتن ـ ودخل إلى بيت من بيوت الأصنام، فسمع صوتاً من صنم يقول له: (يا إبراهيم، خرجت من عندنا بعيب واحد، وجئتنا بعيبين، أخرج ولا تعاود المجيء إلينا)، فحمله الغيظ على أن جعلها جذاذاً، وخرج من جملتهم، ثم إنه ندم بعد ما فعله، وأراد ذبح ابنه لكوكب المشتري على عادتهم في ذبح أولادهم، زعم، فلما علم كوكب المشتري صدق

توبته فداه بكبش.

٤. وصف الكندي للحرانية:

وحكى عبد المسيح بن إسحق الكندي عنهم في جوابه عن كتاب عبد الله بن إسماعيل الهاشمي: أنهم يعرفون بذبح الناس، ولكن ذلك لا يمكنهم اليوم جهراً، ونحن لا نعلم منهم إلا أنهم أناس يوحدون الله، وينزهونه عن القبائح، ويصفونه بالسلب لا الإيجاب، كقولهم: لا يحد، ولا يرى، ولا يظلم، ولا يجور، ويسمونه بالأسماء الحسنى مجازاً، إذ ليس عندهم صفة بالحقيقة، وينسبون التدبير إلى الفلك وأجرامه، ويقولون بحياتها ونطقها وسمعها وبصرها، ويعظمون الأنوار.

٥. آثار الحرانية: قبة جامع دمشق:

ومن آثارهم القبة التي فوق المحراب عند المقصورة من جامع دمشق، وكان مصلاهم، كان اليونانيون والروم على دينهم، ثم صارت في أيدي اليهود، فعملوها كنيستهم، ثم تغلب عليها النصارى، فصيروها بيعة، إلى أن جاء الإسلام وأهله فأتخذوها مسجداً.

٦. هياكلهم وأصنامهم:

وكانت لهم هياكل وأصنام بأسماء الشمس معلومة الأشكال، كما ذكرها أبو معشر البلخي في كتابه في بيوت العبادات، مثل: هيكل بعلبك كان لصنم الشمس، و﴿قُرْآنٌ﴾ فإنها منسوبة إلى القمر، وبنائها على صورته كالطيلسان، وبقربها قرية تسمى (سلمسين)، واسمها القديم (صنم سين)، أي صنم القمر، وقرية أخرى تسمى (ترع عوز) أي باب الزهرة، ويذكرون أن الكعبة وأصنامها كانت لهم، وعبدتها كانوا من جملتهم، وأن ﴿اللَّاتَ﴾ كان باسم زحل، و(العزى) باسم الزهرة.

٧. أنبياؤهم وفلاسفتهم:

ولهم أنبياء كثيرة، أكثرهم فلاسفة يونان، كهرمس المصري، وأغاذيمون، ووالیس، وفيثاغورث، وباباسوار جد أفلاطون من جهة أمه، وأمثالهم.

٨. محرماتهم الغذائية:

ومنهم من حرم عليه السمك خوفاً أن يكون رغاوة، والفرخ لأنه أبداً محموم، والثوم لأنه مصدع محرق للدم أو المني الذي منه قوام العالم، والباقلاء لأنه يغلظ الذهن ويفسده، وأنه في أول الأمر إنما نبت

في جمجمة إنسان.

٩. صلواتهم المكتوبة:

ولهم ثلاث صلوات مكتوبات:

- أولها: عند طلوع الشمس، ثماني ركعات.
- الثانية: عند زوال الشمس عن وسط السماء، خمس ركعات، وفي كل ركعة من صلاتهم ثلاث سجدات، ويتنفلون بصلاة في الساعة الثانية من النهار، وأخرى في التاسعة من النهار.
- الثالثة: في الساعة الثالثة من الليل.

١٠. أحكامهم في الطهارة والحدود:

ويصلون على طهر ووضوء، ويغتسلون من الجنابة، ولا يختتنون إذ لم يؤمروا بذلك زعموا، وأكثر أحكامهم في المناكح والحدود مثل أحكام المسلمين، وفي التنجس عند مس الموتى، وأمثال ذلك شبيهة بالتوراة.

١١. قرابينهم واستخراج الغيب:

ولهم قرابين متعلقة بالكواكب وأصنامها وهياكلها، وذبائح يتولاها كهنتهم وفاتنوهم، ويستخرجون من ذلك علم ما عسى يكون المقرّب، وجواب ما يسأل عنه.

١٢. هرمس وإدريس ويوذاسف:

وقد يسمى هرمس بإدريس الذي ذكر في التوراة (أخنوخ)، وبعضهم زعم أن (يوذاسف) هو هرمس.

١٣. الخلاف: الحرانية ليسوا هم الصابئة الحقيقيين:

وقد قيل: إن هؤلاء الحرانية ليسوا هم الصابئة بالحقيقة، بل هم المسمون في الكتب بالحنفاء والوثنية، فإن الصابئة هم الذين تخلفوا ببابل من جملة الأسباط الناهضة في أيام كورش وأيام أرتحشستا إلى بيت المقدس، ومالوا إلى شرائع المجوس، فصبوا إلى دين بختنصر، فذهبوا مذهباً ممتزجاً من المجوسية واليهودية، كالسامرة بالشام، وقد توجد أكثرهم بواسط وسواد العراق، بناحية جعفر والجامدة ونهرى الصلة، منتمين إلى (أنوش بن شيث)، ومخالفين للحرانية، عائبين مذاهبهم، لا يوافقونهم إلا في أشياء قليلة،

حتى أنهم يتوجهون في الصلاة إلى جهة القطب الشمالي، والحرانية إلى الجنوبي.

١٤. أقوال أخرى في أصل التسمية:

وزعم بعض أهل الكتاب: أنه كان لمتوشلخ ابن غير ملك يسمى (صابي)، وأن الصابئة سموا به، وكان الناس قبل ظهور الشرائع وخروج يوذاسف (شمينين) سكان الجانب الشرقي من الأرض، وكانوا عبدة أوثان، وبقاياهم الآن بالهند والصين والتغزغز، ويسميهم أهل خراسان (شمنان)، وآثارهم وبهاراتهم وأصنامهم وفرخاراتهم ظاهرة في ثغور خراسان المتصلة بالهند، ويقولون: بقدم الدهر، وتناسخ الأرواح، وهويَّ الفلك في خلا غير متناه، ولذلك يتحرك على استدارة، فإن الشيء المستدير إذا أزيل ينزل مع دوران، زعموا، ومنهم من أقر بحدوث العالم، وزعم أن مدته ألف ألف سنة، انتهى موضع الحاجة.

١٥. المذهب الممتزج أوفق بالسياق:

أقول: وما نسبه إلى بعض من تفسير الصابئة بالمذهب الممتزج من المجوسية واليهودية مع أشياء من الحرانية، هو الأوفق بها في الآية، فإن ظاهر السياق أن التعداد لأهل الملة.

٤. المسيح ومعتقدات النصارى

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٧٩ـ٨٠] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [قصة عيسى وأمه في القرآن: المنزلة، العقائد، والرد على النصرانية]، خلاصته «الميزان: ٣/ ٢٧٩»:

أ. قصة مريم وعيسى في القرآن: مريم نذرتها أمها محررة، وكفلها زكريا، وأيدها الله بالرزق والملائكة، وحملت بعيسى من غير أب، ووضعته تحت النخلة، وتكلم في المهد مدافعاً عن أمه.

ب. عيسى عليه السلام عبد لله، ونبي، ورسول إلى بني إسرائيل، ومن أولي العزم، وصاحب كتاب ﴿الْإِنْجِيلَ﴾، وكلمة من الله، وروح منه، ومبارك، وزكي، وبر بوالدته، ومسلم عليه.

ج. القرآن ينفي عنه ما نسبته النصارى من البنوة والألوهية، ويقرر أنه بشر مخلوق يأكل الطعام

ويمشي في الأسواق.

د. القرآن يحتج على النصارى بطريقتين: الأولى (عامة) ببيان استحالة البنوة على الله، والثانية ﴿خَاصَّةً﴾ ببيان أن عيسى بشر مخلوق، والأدلة على بشريته: أكله وشربه، وعبادته لله، ودعوته الناس إلى عبادة الله.

هـ. القرآن يثبت الشفاعة لعيسى يوم القيامة، وينفي الفداء (الذي تعتقده النصارى) لأنه يبطل سلطنة الله المطلقة، والشفاعة غير الفداء.

و. عقائد النصارى (كالتثليث والبنوة والفداء) لم يأت بها المسيح، بل نشأت من اتباع رؤسائهم، وموافقة للوثنيين السابقين.

ز. القرآن يذكر التوراة والإنجيل ككتب منزلة، ويشير إلى أن بعض الحق منها موجود في كتبهم الحاضرة.

نصّ المبحث:

١. قصة عيسى وامه في القرآن:

أ. كانت أم المسيح مريم بنت عمران، حملت بها أمها، فنذرت أن تجعل ما في بطنها إذا وضعته محرراً يخدم المسجد، وهي تزعم أن ما في بطنها ذكر، فلما وضعتها وبان لها أنها أنثى، حزنت وتحسرت، ثم سمتها مريم ـ أي الخادمة ـ، وقد كان توفي أبوها عمران قبل ولادتها، فأتت بها المسجد تسلمها للكهنة، وفيهم زكريا، فتشاجروا في كفالتها، ثم اصطلحوا على القرعة وساهموا، فخرجت لزكريا، فكفلها، حتى إذا أدركت، ضرب لها من دونهم حجاباً، فكانت تعبد الله سبحانه فيها، لا يدخل عليها إلا زكريا، وكلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقاً، قال: ﴿يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا﴾ قالت: (هُوَ مِنْ عِندِ اللهِ، وَاللهُ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ)، وقد كانت عليها السلام صديقة، وكانت معصومة بعصمة الله، طاهرة مصطفاة، محدثة حدثها الملائكة بأن الله اصطفاها وطهرها، وكانت من القانتين، ومن آيات الله للعالمين (سورة آل عمران آية: ٣٥، سورة مريم آية: ١٦، سورة الأنبياء آية: ٩١، سورة التحريم آية: ١٢)

ب. ثم إن الله تعالى أرسل إليها الروح وهي محتجبة، فتمثل لها بشراً سوياً، وذكر لها أنه رسول من ربها ليهب لها بإذن الله ولداً من غير أب، وبشرها بما سيظهر من ولدها من المعجزات الباهرة، وأخبرها أن

الله سيؤيده بروح القدس، ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل، ورسولاً إلى بني إسرائيل ذا الآيات البينات، وأنبأها بشأنه وقصته، ثم نفخ الروح فيها، فحملت به حمل المرأة بولدها (الآيات من آل عمران: ٣٥ ـ ٤٨)

ج. ثم انتبذت مريم به مكاناً قصياً، فأجاءها المخاض إلى جذع النخلة، قالت: ﴿يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسْيًا مَنْسِيًّا﴾، فناداها من تحتها: (أَن لَّا تَحْزَنِي، قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا، وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا، فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا، فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيًّا)، فأتت به قومها تحمله (سورة مريم آية: ٢٠ ـ ٢٩)، وكان حمله ووضعه وكلامه وسائر شؤون وجوده من سنخ ما عند سائر الأفراد من الإنسان.

د. فلما رآها قومها ـ والحال هذه ـ ثاروا عليها بالطعنة واللوم بما يشهد به حال امرأة حملت ووضعت من غير بعل، وقالوا: ﴿يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا﴾، فأشارت إليه، قالوا: ﴿كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا﴾، قال: ﴿إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾ [سورة مريم آية: ٣٠ ـ ٣٣]، فكان هذا الكلام منه عليه السلام كبراعة الاستهلال بالنسبة إلى ما سينهض عليه من البغي والظلم، وإحياء شريعة موسى عليه السلام وتقويمه، وتجديد ما اندرس من معارفه، وبيان ما اختلفوا فيه من آياته.

هـ. ثم نشأ عيسى عليه السلام وشب، وكان هو وأمه على العادة الجارية في الحياة البشرية، يأكلان ويشربان، وفيهما ما في سائر الناس من عوارض الوجود، إلى آخر ما عاشا.

و. ثم إن عيسى عليه السلام أوتي الرسالة إلى بني إسرائيل، فانبعث يدعوهم إلى دين التوحيد، ويقول: (إِنِّي قَدْ جِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ، أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ، وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ، وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ، وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ، إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ، إِنَّ اللَّهَ هُوَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ)

ز. وكان يدعوهم إلى شريعته الجديدة، وهو تصديق شريعة موسى عليه السلام، إلا أنه نسخ بعض ما حرم في التوراة تشديداً على اليهود، وكان يقول: (إِنِّي قَدْ جِئْتُكُم بِالْحِكْمَةِ وَلِأُبَيِّنَ لَكُم بَعْضَ الَّذِي

تَخْتَلِفُونَ فِيهِ)، وكان يقول: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾

ح. وأنجز عليه السلام ما ذكره لهم من المعجزات، كخلق الطير، وإحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص، والإخبار عن المغيبات بإذن الله.

ط. ولم يزل يدعوهم إلى توحيد الله وشريعته الجديدة، حتى أيس من إيمانهم لما شاهد من عتو القوم وعنادهم واستكبار الكهنة والأحبار عن ذلك، فانتخب من الشرذمة التي آمنت به الحواريين أنصاراً له إلى الله.

ي. ثم إن اليهود ثاروا عليه يريدون قتله، فتوفاه الله ورفعه إليه، وشبه لليهود: فمن زاعم أنهم قتلوه، ومن زاعم أنهم صلبوه، ولكن شبه لهم (آل عمران آية: ٤٥، الزخرف آية: ٦٣، الصف آية: ٦ و١٤، المائدة آية: ١١٠ و١١١، النساء آية: ١٥٧ و١٥٨)، فهذه جمل ما قصه القرآن في عيسى بن مريم وأمه.

٢. منزلة عيسى عند الله وموقفه في نفسه:

أ. كان عليه السلام عبداً لله، وكان نبياً (سورة مريم آية: ٣٠)، وكان رسولاً إلى بني إسرائيل (آل عمران آية: ٤٩)، وكان واحداً من الخمسة أولي العزم، صاحب شرع وكتاب وهو الإنجيل (الأحزاب آية: ٧، الشورى آية: ١٣، المائدة آية: ٤٦)، وكان سماه الله بالمسيح عيسى (آل عمران آية: ٤٥)، وكان كلمة لله وروحاً منه (النساء آية: ١٧١)، وكان إماماً (الأحزاب آية: ٧)، وكان من شهداء الأعمال (النساء آية: ١٥٩، المائدة آية: ١١٧)، وكان مبشراً برسول الله ﷺ (الصف آية: ٦)، وكان وجيهاً في الدنيا والآخرة ومن المقربين (آل عمران آية: ٤٥)، وكان من المصطفين (آل عمران آية: ٣٣)، وكان من المجتبين، وكان من الصالحين (الأنعام آية: ٨٥)، وكان مباركاً أينما كان، وكان زكياً، وكان آية للناس ورحمة من الله، وبراً بوالدته، وكان مسلماً عليه (مريم آية: ١٩ ـ ٣٣)، وكان ممن علمه الله الكتاب والحكمة (آل عمران آية: ٤٨)، فهذه اثنتان وعشرون خصلة من مقامات الولاية، هي جمل ما وصف الله به هذا النبي المكرم ورفع بها قدره، وهي على قسمين: اكتسابية كالعبودية والقرب والصلاح، واختصاصية، وقد شرحنا كلاً منها في الموضع المناسب له من هذا الكتاب بما نطيق فهمه، فليرجع فيها إلى مظانها منه.

ب. ذكر القرآن أن عيسى كان عبداً رسولاً، وأنه لم يدع لنفسه ما نسبوه إليه، ولا تكلم معهم إلا

بالرسالة، كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ اللّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَـهَيْنِ مِن دُونِ اللّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِن كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنتَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ، مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلاَّ مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُواْ اللّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [المائدة: ١١٦ ـ ١١٨]

ج. وهذا الكلام العجيب الذي يشتمل من العبودية على عصارتها، ويتضمن من بارع الأدب على مجامعه، يفصح عما كان يراه عيسى المسيح عليه السلام من موقفه نفسه تلقاء ربوبية ربه، وتجاه الناس وأعمالهم، فذكر أنه كان يرى نفسه بالنسبة إلى ربه: عبداً، لا شأن له إلا الامتثال، لا يرد إلا عن أمر، ولا يصدر إلا عن أمر، ولم يؤمر إلا بالدعوة إلى عبادة الله وحده، ولم يقل لهم إلا ما أمر به: ﴿أَنِ اعْبُدُواْ اللّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾، ولم يكن له من الناس إلا تحمل الشهادة على أعمالهم فحسب، وأما ما يفعله الله فيهم وبهم يوم يرجعون إليه، فلا شأن له في ذلك؛ غفر أو عذب.

د. إشكال: فما معنى ما تقدم في الكلام على الشفاعة: أن عيسى عليه السلام من الشفعاء يوم القيامة يشفع فيشفع؟ الجواب: القرآن صريح أو كالصريح في ذلك، قال تعالى: ﴿وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَن شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [الزخرف: ٨٦]، وقد قال تعالى فيه: ﴿وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾ [النساء: ١٥٩]، وقال تعالى: ﴿وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ﴾ [المائدة: ١١٠]، وقد تقدم إشباع الكلام في معنى الشفاعة، وهذا غير التفدية التي يقول بها النصارى، وهي إبطال الجزاء بالفدية والعوض، فإنها تبطل السلطنة المطلقة الإلهية على ما سيجيء من بيانه، والآية إنما تنفي ذلك، وأما الشفاعة، فالآية غير متعرضة لأمرها لا إثباتاً ولا نفياً، فإنها لو كانت بصدد إثباتها ـ على منافاته للمقام ـ لكان حق الكلام أن يقال: (وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ)، ولو كانت بصدد نفيها، لم يكن لذكر الشهادة على الناس وجه، وهذا إجمال ما سيأتي في تفسير الآيات تفصيله إن شاء الله تعالى.

هـ. ما قاله الناس في عيسى: وأما ما قاله الناس في عيسى عليه السلام، فإنهم وإن تشتتوا في مذاهبهم بعده، واختلفوا في مسالكهم بما ربما جاوز السبعين من حيث كليات ما اختلفوا فيه، وجزئيات

المذاهب والآراء كثيرة جداً، لكن القرآن إنما يهتم بما قالوا به في أمر عيسى نفسه وأمه، لمساسه بأساس التوحيد الذي هو الغرض الوحيد فيما يدعو إليه القرآن الكريم والدين الفطري القويم، وأما بعض الجزئيات، كمسألة التحريف ومسألة التفدية، فلم يهتم به ذاك الاهتمام.

و. والذي حكاه القرآن الكريم عنهم أو نسبه إليهم: ما في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٠]، وما في معناه، كقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ﴾ [الأنبياء: ٢٦]، وما في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: ٧٢]، وما في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣]، وما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ﴾ [النساء: ١٧١]

ز. وهذه الآيات وإن اشتملت بظاهرها على كلمات مختلفة ذوات مضامين ومعان متفاوتة، ولذلك ربما حملت على اختلاف المذاهب في ذلك، كمذهب الملكانية القائلين بالبنوة الحقيقية، والنسطورية القائلين بأن النزول والبنوة من قبيل إشراق النور على جسم شفاف كالبلور، واليعقوبية القائلين بأنه من الانقلاب، وقد انقلب الإله سبحانه لحماً ودماً.

ح. لكن الظاهر أن القرآن لا يهتم بخصوصيات مذاهبهم المختلفة، وإنما يهتم بكلمة واحدة مشتركة بينهم جميعاً، وهي البنوة، وأن المسيح من سنخ الإله سبحانه، وما يتفرع عليه من حديث التثليث، وإن اختلفوا في تفسيرها اختلافاً كثيراً، وتعرقوا في المشاجرة والنزاع، والدليل على ذلك: وحدة الاحتجاج الوارد عليهم في القرآن لساناً.

ط. بيان ذلك:

• أن التوراة والأناجيل الحاضرة جميعاً تصرح بتوحيد الإله تعالى من جانب، والإنجيل يصرح بالبنوة من جانب آخر، وصرح بأن الابن هو الأب لا غير، ولم يحملوا البنوة الموجودة فيه على التشريف والتبريك، مع ما في موارد منه من التصريح بذلك، كقوله: (وأنا أقول لكم أحبوا أعداءكم، وباركوا على لاعنيكم، وأحسنوا إلى من أبغضكم، وصلوا على من يطردكم ويعسفكم، كيما تكونوا بني أبيكم الذي في السموات، لأنه المشرق شمسه على الأخيار والأشرار، والممطر على الصديقين والظالمين.. كونوا كاملين مثل أبيكم السماوي فهو كامل) ـ آخر الإصحاح الخامس من إنجيل متى.

• وقوله أيضاً: (فليضيء نوركم قدام الناس ليروا أعمالكم الحسنة ويمجدوا أباكم الذي في السموات) ـ إنجيل متى، الإصحاح الخامس.

• وقوله أيضاً: (لا تصنعوا جميع مراحمكم قدام الناس كي يروكم، فليس لكم أجر عند أبيكم الذي في السموات)

• وقوله أيضاً في الصلاة: (وهكذا تصلون أنتم: يا أبانا الذي في السموات، يتقدس اسمك)

• وقوله أيضاً: (فإن غفرتم للناس خطاياهم، غفر لكم أبوكم السماوي خطاياكم) ـ كل ذلك في الإصحاح السادس من إنجيل متى.

• وقوله: (وكونوا رحماء مثل أبيكم الرحيم) ـ إنجيل لوقا، الإصحاح السادس.

• وقوله لمريم المجدلية: (إمضي إلى إخوتي وقولي لهم: إني صاعد إلى أبي الذي هو أبوكم، وإلهي الذي هو إلهكم) ـ إنجيل يوحنا، الإصحاح العشرون.

• فهذه وأمثالها من فقرات الأناجيل تطلق لفظ (الأب) على الله تعالى وتقدس بالنسبة إلى عيسى وغيره جميعاً، كما ترى، بعناية التشريف ونحوه.

• وإن كان ما في بعض الموارد منها يعطي أن هذه البنوة والأبوة نوع من الاستكمال المؤدي إلى الاتحاد، كقوله: (تكلم اليسوع بهذا، ورفع عينيه إلى السماء فقال: يا أبة، قد حضرت الساعة، فمجد ابنك ليمجدك ابنك) ـ إنجيل يوحنا، الإصحاح السابع عشر.

• لكن وقع فيها أقاويل يتأبى ظواهرها عن تأويلها إلى التشريف ونحوه، كقوله: (قال له توما: يا سيد، ما نعلم أين تذهب؟ وكيف نقدر أن نعرف الطريق؟ قال له يسوع: أنا هو الطريق والحق والحياة، لا يأتي أحد إلى أبي إلا بي، لو كنتم تعرفونني لعرفتم أبي أيضاً، ومن الآن تعرفونه وقد رأيتموه أيضاً، قال له فيلبس: يا سيد، أرنا الأب وحسبنا، قال له يسوع: أنا معكم كل هذا الزمان ولم تعرفني يا فيلبس؟ من رآني فقد رأى الأب، فكيف تقول أنت: أرنا الأب؟ أما تؤمن أني في أبي وأبي في؟ وهذا الكلام الذي أقوله لكم ليس هو من ذاتي وحدي، بل أبي الحال في هو يفعل هذه الأفعال، آمنوا بي، أنا في أبي وأبي في) ـ إنجيل يوحنا، الإصحاح الرابع عشر.

• وقوله: (لكني خرجت من الله وجئت، ولم آت من عندي، بل هو أرسلني) ـ إنجيل يوحنا،

الإصحاح الثامن.

- وقوله: (أنا وأبي واحد نحن) ـ إنجيل يوحنا، الإصحاح العاشر.
- وقوله لتلامذته: (اذهبوا وتلمذوا كل الأمم، وعمدوهم باسم الأب والابن وروح القدس) ـ إنجيل متى، الإصحاح الثامن والعشرون.
- وقوله: (في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، والله كان الكلمة، منذ البدء كان هذا عند الله، كل به كان، وبغيره لم يكن شيء مما كان، به كانت الحياة، والحياة كانت نور الناس) ـ إنجيل يوحنا، الإصحاح الأول.

ي. فهذه الكلمات وما يماثلها مما وقع في الإنجيل هي التي دعت النصارى إلى القول بالتثليث في الوحدة، والمراد به: حفظ (أن المسيح ابن الله) مع التحفظ على التوحيد الذي نص عليه المسيح في تعليمه، كما في قوله: (إن أول كل الوصايا: اسمع يا إسرائيل، الرب إلهنا إله واحد هو) ـ إنجيل مرقس، الإصحاح الثاني عشر.

ك. ومحصل ما قالوا به (وإن كان لا يرجع إلى محصل معقول): أن الذات جوهر واحد له أقانيم ثلاث، والمراد بالأقنوم هو الصفة التي هي نحو ظهور الشيء وبروزه وتجليه لغيره، وليست الصفة غير الموصوف، والأقانيم الثلاث هي: أقنوم الوجود، وأقنوم العلم (وهو الكلمة)، وأقنوم الحياة (وهو الروح)، وهذه الأقانيم الثلاث هي: الأب، والابن، والروح القدس، الأول: أقنوم الوجود، الثاني: أقنوم العلم والكلمة، الثالث: أقنوم الحياة، فالابن وهو الكلمة وأقنوم العلم، نزل من عند أبيه وهو أقنوم الوجود، بمصاحبة روح القدس وهو أقنوم الحياة التي بها يستنير الأشياء.

ل. ثم اختلفوا في تفسير هذا الإجمال اختلافاً عظيماً، أوجب تشتتهم وانشعابهم شعباً ومذاهب كثيرة تجاوزت السبعين، وسيأتيك نبأها على قدر ما يلائم حال هذا الكتاب.

م. إذا تأملت ما قدمناه، عرفت أن ما يحكيه القرآن عنهم، أو ينسبه إليهم بقوله: ﴿وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾، وقوله: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾، وقوله: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾، وقوله: ﴿وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انتَهُوا﴾، كل ذلك يرجع إلى معنى واحد ـ وهو تثليث الوحدة ـ هو المشترك بين جميع المذاهب المستحدثة في النصرانية، وهو الذي قدمناه في معنى تثليث الوحدة،

وإنما اقتصر فيه على هذا المعنى المشترك، لأن الذي يرد على أقوالهم في خصوص المسيح عليه السلام على كثرتها وتشتتها مما يحتج به القرآن، أمر واحد يرد على وتيرة واحدة، كما سيتضح.

٤. احتجاج القرآن على مذهب التثليث:

يرد القرآن في الاحتجاج، ويرد قول المثلثة من طريقين:

• الطريق الأول: الطريق العام ـ وهو بيان استحالة الابن عليه تعالى في نفسه، أي سواء كان عيسى هو الابن أو غيره.

• الطريق الثاني: الطريق الخاص ـ وهو بيان أن عيسى بن مريم ليس ابناً إلهاً، بل عبد مخلوق.

أ. الطريق الأول: استحالة البنوة على الله: توضيحه: أن حقيقة البنوة والتولد هي أن يجزئ واحد من هذه الموجودات الحية المادية ـ كالإنسان والحيوان بل النبات ـ شيئاً من مادة نفسه، ثم يجعله بالتربية التدريجية فرداً آخر من نوعه مماثلاً لنفسه، يترتب عليه من الخواص والآثار ما كان يترتب على المجزأ منه، كالحيوان يفصل من نفسه النطفة، والنبات يفصل من نفسه اللقاح، ثم يأخذ في تربيته تدريجياً حتى يصيره حيواناً أو نباتاً آخر مماثلاً لنفسه، ومن المعلوم أن الله سبحانه يمتنع عليه ذلك:

• أما أولاً: فلاستلزامه الجسمية المادية، والله سبحانه منزه من المادة ولوازمها الافتقارية كالحركة والزمان والمكان وغير ذلك.

• وأما ثانياً: فلأن الله سبحانه، لإطلاق ألوهيته وربوبيته، له القيومية المطلقة على ما سواه، فكل شيء سواه مفتقر الوجود إليه، قائم الوجود به، فكيف يمكن فرض شيء غيره يماثله في النوعية، يستقل عنه بنفسه، ويكون له من الذات والأوصاف والأحكام ما له من غير افتقار إليه؟

• وأما ثالثاً: فلأن جواز الإيلاد والاستيلاد عليه تعالى يستلزم جواز الفعل التدريجي عليه تعالى، وهو يستلزم دخوله تحت ناموس المادة والحركة، وهو خلف، بل ما يقع بإرادته ومشيئته تعالى إنما يقع من غير مهلة وتدريج.

• وهذا البيان هو الذي يفيده قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَل لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٦ ـ ١١٧]، وعلى ما قربناه، فقوله: ﴿سُبْحَانَهُ﴾ برهان، وقوله: ﴿لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ﴾

برهان آخر، وقوله: (بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِذَا قَضَىٰ) برهان ثالث، ويمكن أن يجعل قوله: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ من قبيل إضافة الصفة إلى فاعلها، ويستفاد منه أن خلقه تعالى على غير مثال سابق، فلا يمكن منه الإيلاد لأنه خلق على مثال نفسه ـ لأن مفروضهم العينية ـ فتكون هذه الفقرة برهاناً آخر.

• ولو فرض قولهم: ﴿اتَّخَذَ اللهُ وَلَدًا﴾ كلاماً ملقى لا على وجه الحقيقة، بل على وجه التوسع في معنى الابن والولد، بأن يراد به انفصال شيء عن شيء يماثله في الحقيقة من غير تجز مادي أو تدريج زماني (وهذا هو الذي يرومه النصارى بقولهم: (المسيح ابن الله) بعد تنقيحه)، ليتخلص بذلك عن إشكال الجسمية والمادية والتدريج، بقي إشكال المماثلة.

• توضيحه: أن إثبات الابن والأب إثبات للعدد بالضرورة، وهو إثبات للكثرة الحقيقية، وإن فرضت الوحدة النوعية بين الأب والابن كالأب والابن من الإنسان، هما واحد في الحقيقة الإنسانية، وكثير من حيث إنهما فردان من الإنسان، وعلى هذا، فلو فرض وحدة الإله، كان كل ما سواه ـ ومن جملتها الابن ـ غيراً له، مملوكاً مفتقراً إليه، فلا يكون الابن المفروض إلهاً مثله، ولو فرض ابن مماثل له غير مفتقر إليه، بل مستقل مثله، بطل التوحيد في الإله عز اسمه.

• وهذا البيان هو المدلول عليه بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ إِنَّمَا اللهُ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَن يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَىٰ بِاللهِ وَكِيلًا﴾ [النساء: ١٧١]

ب. الطريق الثاني: بيان بشرية عيسى: وأما الطريق الثاني: وهو بيان أن شخص عيسى بن مريم عليه السلام ليس ابناً لله مشاركاً له في الحقيقة الإلهية، فلما كان فيه من البشرية ولوازمها.

• وتوضيحه: أن المسيح عليه السلام حملت به مريم، وربته جنيناً في رحمها، ثم وضعته وضع المرأة ولدها، ثم ربته كما يتربى الولد في حضانة أمه، ثم أخذ في النشوء وقطع مراحل الحياة والارتقاء في مدارج العمر من الصبا والشباب والكهولة، وفي جميع ذلك كان حاله حال إنسان طبيعي في حياته؛ يعرضه من العوارض والحالات ما يعرض الإنسان: من جوع وشبع، وسرور ومساءة، ولذة وألم، وأكل وشرب، ونوم ويقظة، وتعب وراحة، وغير ذلك.

• فهذا ما شوهد من حال المسيح عليه السلام حين مكثه بين الناس، ولا يرتاب ذو عقل أن من كان هذا شأنه، فهو إنسان كسائر الأناسي من نوعه، وإذا كان كذلك، فهو مخلوق مصنوع كسائر أفراد

نوعه، وأما صدور الخوارق وتحقق المعجزات بيده كإحياء الأموات وخلق الطير وإبراء الأكمه والأبرص، وكذا تحقق الخوارق من الآيات في وجوده كتكونه من غير أب، فإنما هي أمور خارقة للعادة المألوفة والسنة الجارية في الطبيعة، فإنها نادرة الوجود لا مستحيلته، فهذا آدم، تذكر الكتب السماوية أنه خلق من تراب ولا أب له، وهؤلاء أنبياء الله كصالح وإبراهيم وموسى عليهم السلام، جرت بأيديهم آيات معجزة كثيرة مذكورة في مسفورات الوحي، من غير أن تقتضي فيهم ألوهية، ولا خروجاً عن طور الإنسانية.

• وهذه الطريقة هي المسلوكة في قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ إلى أن قال: ﴿مَّا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ انظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انظُرْ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [المائدة: ٧٣ ـ ٧٥]، وقد خص أكل الطعام من بين جميع الأفعال بالذكر، لكونه من أحسنها دلالة على المادية، واستلزاماً للحاجة والفاقة المنافية للألوهية، فمن المعلوم أن من يجوع ويظمأ بطبعه، ثم يشبع بأكلة أو يرتوي بشربة، ليس عنده غير الحاجة والفاقة التي لا يرفعها إلا غيره، وما معنى ألوهية من هذا شأنه؟ فإن الذي قد أحاطت به الحاجة، واحتاج في رفعها إلى الخارج من نفسه، فهو ناقص في نفسه، مدبر بغيره، وليس بإله غني بذاته، بل هو مخلوق مدبر بربوبية من ينتهي إليه تدبيره.

• وإلى هذا يمكن أن يرجع قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَن فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة: ١٧]

• وكذا قوله تعالى في ذيل الآية المنقولة سابقاً ﴿آيَةً﴾ خطاباً للنصارى: ﴿قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَاللَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [المائدة: ٧٦]

• فإن الملاك في هذا النوع من الاحتجاجات هو أن الذي شوهد من أمر المسيح، أنه كان يعيش على الناموس الجاري في حياة الإنسان، متصفاً بجميع صفاته وأفعاله وأحواله النوعية كالأكل والشرب وسائر الاحتياجات الإنسانية، والخواص البشرية، ولم يكن هذا التلبس والاتصاف بحسب ظاهر الحس أو تسويل الخيال فحسب، بل كان على الحقيقة، وكان المسيح عليه السلام إنساناً ذا هذه الأوصاف والأحوال والأفعال، والأناجيل مشحونة بتسميته نفسه إنساناً وابن الإنسان، مملوئة بالقصص الناطقة بأكله وشربه

ونومه ومشيه ومسافرته وتعبته وتكلمه ونحو ذلك، بحيث لا يقبل شيء منها صرفاً ولا تأويلاً، ومع تسليم هذه الأمور، يجري على المسيح ما يجري على غيره، فهو لا يملك من غيره شيئاً كغيره، ويمكن أن يهلك كغيره.

• وكذا حديث عبادته ودعائه، بحيث لا يرتاب في أن ما كان يأتيه من عبادة، فإنها للتقرب من الله والخضوع لقدس ساحته، لا لتعليم الناس أو لأغراض أخرى تشابه ذلك.

• وإلى حديث العبادة والاحتجاج به يومي قوله تعالى: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَن يَسْتَنكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا﴾ [النساء: ١٧٢]، فعبادة المسيح أول دليل على أنه ليس بإله، وأن الألوهية لغيره لا نصيب له فيها، فأي معنى لنصب الشيء نفسه في مقام العبودية والمملوكية لنفسه؟ وكون الشيء قائماً بنفسه من عين الجهة التي بها يقوم نفسه، والأمر ظاهر، وكذا عبادة الملائكة كاشفة عن أنها ليست ببنات الله سبحانه، ولا أن روح القدس إله، بعد ما كانوا بأجمعهم عابدين لله طائعين له، كما قال تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَٰنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦ ـ ٢٨]

• على أن الأناجيل مشحونة بأن الروح طائع لله ورسله، مؤتمر للأمر، محكوم بالحكم، ولا معنى لأمر الشيء نفسه، ولا لطاعته لذاته، ولا لانقياده وائتماره لمخلوق نفسه.

• ونظير عبادة المسيح لله سبحانه في الدلالة على المغايرة، دعوته الناس إلى عبادة الله، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾ [المائدة: ٧٢]، وسبيل الآية واحتجاجها ظاهر.

• والأناجيل أيضاً مشحونة في دعوته إلى الله سبحانه، وهي وإن لم تشتمل على هذا اللفظ الجامع ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾، لكنها مشتملة على الدعوة إلى عبادة الله، وعلى اعترافه بأنه ربه الذي بيده زمام أمره، وعلى اعترافه بأنه رب الناس، ولا تتضمن دعوته إلى عبادة نفسه صريحاً ولا مرة، مع ما فيها من قوله: (أنا وأبي واحد نحن) ـ إنجيل يوحنا، الإصحاح العاشر، فمن الواجب أن يحمل على تقدير صحته

على أن المراد: أن إطاعتي إطاعة الله، كما قال تعالى في كتابه الكريم: ﴿مَّن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَّ﴾ [النساء: ٨٠]

٥. المسيح من الشفعاء عند الله وليس بفادٍ:

أ. زعمت النصارى: أن المسيح فداهم بدمه الكريم، ولذلك لقبوه بالفادي، قالوا: إن آدم لما عصى الله بالأكل من الشجرة المنهية في الجنة، أخطأ بذلك، ولزمته الخطيئة، وكذلك لزمت ذريته من بعده ما توالدوا وتناسلوا، وجزاء الخطيئة: العقاب في الآخرة والهلاك الأبدي الذي لا مخلص منه، وقد كان الله سبحانه رحيماً عادلاً، فبدا إذ ذاك إشكال عويص لا انحلال له: وهو أنه لو عاقب آدم وذريته بخطيئتهم، كان ذلك منافياً لرحمته التي لها خلقهم، ولو غفر لهم، كان ذلك منافياً لعدله، فإن مقتضى العدل أن يعاقب المجرم الخاطئ بجرمه وخطيئته، كما أن مقتضاه أن يثاب المحسن المطيع بإحسانه وإساءته.

ب. ولم تزل هذه العويصة على حالها حتى حلها ببركة المسيح، وذلك بأن حل المسيح (وهو ابن الله، وهو الله نفسه) رحماً واحدة من ذرية آدم، وهي مريم البتول، وتولد منها كما يتولد إنسان، فكان بذلك إنساناً كاملاً لأنه ابن إنسان، وإلهاً كاملاً لأنه ابن الله، وابن الله هو الله ﴿تَعَالَى﴾ معصوماً عن جميع الذنوب والخطايا، وبعد أن عاش بين الناس برهة يسيرة من الزمان يعاشرهم ويخالطهم، ويأكل ويشرب معهم، ويكلمهم ويستأنس بهم، ويمشي فيهم، تسخر لأعدائه ليقتلوه شر قتلة، وهي قتلة الصلب التي لعن صاحبها في الكتاب الإلهي، فاحتمل اللعن والصلب بما فيه من الزجر والأذى والعذاب، ففدى الناس بنفسه ليخلصوا بذلك من عقاب الآخرة وهلاك السرمد، وهو كفارة لخطايا المؤمنين به، بل لخطايا كل العالم، هذا ما قالوه.

ج. وقد جعلت النصارى هذه الكلمة ـ أعني مسألة الصلب والفداء ـ أساس دعوتهم، فلا يبدئون إلا بها، ولا يختمون إلا عليها، كما أن القرآن يجعل أساس الدعوة الإسلامية هو التوحيد، كما قال الله مخاطباً لرسوله ﷺ: ﴿قُلْ هَٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللهَّ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللهَّ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [يوسف: ١٠٨]، مع أن المسيح (على ما يصرح به الأناجيل، وقد تقدم نقله) كان يجعل أول الوصايا هو التوحيد ومحبة الله سبحانه.

د. وقد ناقشهم غيرهم من المسلمين وسائر الباحثين فيما يشتمل عليه قولهم هذا من وجوه الفساد

والبطلان، وألفت فيها كتب ورسائل وملئت بها صحف وطوامير، ببيان منافاتها لضرورة العقل، ومناقضتها لكتب العهدين، والذي يهمنا ويوافق الغرض الموضوع له هذا الكتاب: بيان جهات منافاته لأصول تعليم القرآن، وختمه ببيان الفرق بين ما يثبته القرآن من الشفاعة، وما يثبتونه من الفداء.

هـ. على أن القرآن يذكر صراحة أنه إنما يخاطب الناس ويكلمهم ببيان ما يقرب من أفق عقولهم، ويمكن بياناته من فقههم وفهمهم، وهو الأمر الذي به يميز الإنسان الحق من الباطل فينقاد لهذا ويأبى ذاك، ويفرق بين الخير والشر والنافع والضار فيأخذ بهذا ويترك ذاك، والذي ذكرناه من اعتبار القرآن في بياناته حكم العقل السليم، مما لا غبار عليه عند من راجع الكتاب العزيز.

٦. الرد على عقيدة الفداء من عشرة وجوه:

أ. الوجه الأول: أنهم ذكروا معصية آدم عليه السلام بالأكل من الشجرة المنهية، والقرآن يدفع ذلك من جهتين:

• الأولى: أن النهي هناك كان نهياً إرشادياً، يقصد به صلاح المنهي ووجه الرشد في أمره، لا إعمال المولوية، والأمر الذي هو من هذا القبيل لا يترتب على امتثاله ولا تركه ثواب ولا عقاب مولوي، كأوامر المشير ونواهيه لمن يستشيره، وأوامر الطبيب ونواهيه للمريض، بل إنما يترتب على امتثال التكليف الإرشادي الرشد المنظور لمصلحة المكلف، وعلى مخالفته الوقوع في مفسدة المخالفة وضرر الفعل بما أنه فعل، وبالجملة، لم يلحق بآدم عليه السلام إلا أنه أخرج من الجنة، وفاته راحة القرب وسرور الرضا، وأما العقاب الأخروي فلا، لأنه لم يعص معصية مولوية حتى يستتبع عقاباً، راجع تفسير الآيات: ٣٥ من سورة البقرة.

• الثانية: أنه عليه السلام كان نبياً، والقرآن ينزه ساحة الأنبياء عليهم السلام، ويبرئ نفوسهم الشريفة عن اقتراف المعاصي والفسق عن أمر الله سبحانه، والبرهان العقلي أيضاً يؤيد ذلك، راجع ما ذكرناه في البحث عن عصمة الأنبياء في تفسير الآية: ٢١٣ من سورة البقرة.

ب. الوجه الثاني: لزوم الخطيئة لآدم: قولهم: إن الخطيئة لزمت آدم، فالقرآن يدفعه بقوله: ﴿ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ﴾ [طه: ١٢٢]، وقوله: ﴿فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ٣٧]، والاعتبار العقلي يؤيد ذلك بل يبينه، فإن الخطيئة وتبعة الذنب إنما هو أمر محذور

مخوف منه، يعتبره العقل أو المولى لازماً للمخالفة والتمرد، ليستحكم بذلك أمر التكليف، فلولا العقاب والثواب، لم يستقم أمر المولوية، ولم يمتثل أمر ولا نهي، وكما أن من شؤون المولوية بسط العقاب على المجرمين في جرائمهم، كالثواب على المطيعين في طاعاتهم، كذلك من شؤون المولوية إطلاق التصرف في دائرة مولويته، فللمولى أن يغمض عن خطيئة المخطئين ومعصية العاصين بالعفو والمغفرة، فإنه نوع تصرف وحكومة، كما أن له أن يؤاخذ بها، وهي نوع حكومة، وحسن العفو والمغفرة عن الموالي وأولي القوة والسطوة في الجملة مما لا ريب فيه، والعقلاء من الإنسان يستعملونه إلى هذا الحين، فكون كل خطيئة صادرة من الإنسان لازمة للإنسان، مما لا وجه له البتة، وإلا لم يكن لأصل العفو والمغفرة تحقق، لأن المغفرة والعفو إنما يكون لإمحاء الخطيئة وإبطال أثر الذنب، ومع فرض أن الخطيئة لازمة غير منفكة، لا يبقى موضوع للعفو والمغفرة، مع أن الوحي الإلهي مملوء بحديث العفو والمغفرة، وكتب العهدين كذلك، حتى أن هذا الكلام المنقول منهم لا يخلو عنه، وبالجملة، دعوى كون ذنب من الذنوب أو خطيئة من الخطايا لازمة غير قابلة في نفسه للمغفرة والإمحاء، حتى بالتوبة والإنابة والرجوع والندم، مما لا يقبله عقل سليم ولا طبع مستقيم.

ج. الوجه الثالث: سراية الذنب إلى الذرية: قولهم: أن خطيئة آدم كما لزمته، كذلك لزمت ذريته إلى يوم القيامة، يستلزم أن يشمل تبعة الذنب الصادر من واحد غيره أيضاً، ممن لم يذنب في المعاصي المولوية، وبعبارة أخرى: أن يصدر فعل عن واحد، ويعم عصيانه وتبعته غير فاعله كما يشمل فاعله، وهذا غير أن يأتي قوم بالمعصية ويرضى به آخرون من أخلافهم، فتحسب المعصية على الجميع، وبالجملة، هو تحمل الوزر من غير صدور الذنب، والقرآن يرد ذلك، كما في قوله: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [النجم: ٣٨]، وقوله: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٩]، والعقل يساعده عليه، لقبح مؤاخذة من لم يذنب بذنب لم يصدر عنه، راجع أبحاث الأفعال في تفسير آية: ٢١٦ من سورة البقرة.

د. الوجه الرابع: عدم التفريق بين الذنوب: كلامهم مبني على كون تبعة جميع الخطايا والذنوب هو الهلاك الأبدي من غير فرق بينها، ولازمه أن لا تختلف الخطايا والذنوب من حيث الصغر والكبر، بل يكون جميعها كبائر موبقات، والذي يراه القرآن الكريم في تعليمه: أن الخطايا والمعاصي مختلفة، فمنها كبائر، ومنها صغائر، ومنها ما تناله المغفرة، ومنها ما لا تناله إلا بالتوبة كالشرك، قال تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا

كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ [النساء: ٣١]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨]، فجعل تعالى من المحرمات المنهي عنها ـ وهي الخطايا والذنوب ما هي كبائر، وما هي سيئات أي صغائر، بقرينة المقابلة، وجعل تعالى من الذنوب ما لا يقبل المغفرة، ومنها ما يقبلها، فالذنوب على أي حال مختلفة، وليس كل ذنب بموجب للخلود في النار والهلاك الأبدي، على أن العقل يأبى عن نضد جميع الذنوب ونظمها في سلك واحد، فاللطم غير القتل، والنظر المريب غير الزنا، وهكذا، والعقلاء من الإنسان في جميع الأدوار لم يضعوا كل ذنب وخطأ موضع غيره، ويرون للمعاصي المختلفة تبعات ومؤاخذات مختلفة، فكيف يصح إجراء الجميع مجرى واحداً مع هذا الاختلاف الفاحش بينها؟ وإذا فرض اختلافها، لم يصح إلا جعل العقاب الخالد والهلاك الأبدي لبعضها كالشرك بالله، كما يقول القرآن الكريم، ومن المعلوم أن مخالفة نهي ما في الأكل من الشجرة ليس يحل محل الكفر بالله العظيم وما يشابه ذلك، فلا وجه لجعل عقابه وتبعته هو العذاب المؤبد، راجع بحث الأفعال السابق الذكر.

هـ. الوجه الخامس: الإشكال في التزاحم بين الرحمة والعدل:

• ما ذكروه من وقوع الإشكال، وحدوث التزاحم بين صفة الرحمة وصفة العدل، ثم الاحتيال إلى رفعه بنزول المسيح وصعوده بالوجه الذي ذكروه، والمتأمل في هذا الكلام وما يستتبعه من اللوازم، يجد أنهم يرون أن الله تعالى وتقدس موجود خالق ينسب وينتهي إليه هذا العالم المخلوق بجميع أجزائه، غير أنه إنما يفعل بإرادة وعلم في نفسه، وإرادته في تحققها تتوقف إلى ترجيح علمي، كما أن الإنسان إنما يريد شيئاً إذا رجحه بعلمه، فهناك مصالح ومفاسد يطبق الله أفعاله عليها فيفعلها، وربما أخطأ في التطبيق فندم على الفعل، وربما فكر في أمر ولم يهتد إلى طريق صلاحه، وربما جهل أمراً، وبالجملة، هو تعالى في أوصافه وأفعاله كالإنسان، إنما يفعل ما يفعل بالتفكر والتروي، ويروم فيه تطبيق فعله على المصلحة، فهو محكوم بحكم المصالح، ومقهور بعملها فيه من الخارج، ويمكن له الاهتداء إلى الصلاح، ويمكن له الضلال والاشتباه والغفلة، فربما يعلم وربما يجهل، وربما يغلب وربما يغلب عليه، فقدرته محدودة كعلمه، وإذا جاز عليه هذا الذي ذكر، جاز عليه سائر ما يطرأ الفاعل المتفكر المريد في فعله من سرور وحزن وحمد وندم وابتهاج وانفعال وغير ذلك، والذي هذا شأنه يكون موجوداً مادياً جسمانياً، واقعاً تحت ناموس الحركة والتغير والاستكمال، والذي كذلك ممكن مخلوق، بل إنسان مصنوع، وليس بالواجب تعالى الخالق لكل

شيء.

• وأنت بالرجوع إلى كتب العهدين تجد صدق جميع ما نسبناه إليهم في الواجب تعالى من جسميته، واتصافه بجميع أوصاف الجسمانيات وخاصة الإنسان، والقرآن في جميع هذه المعاني المذكورة ينزه الله تعالى عن هذه الأوهام الخرافية، كما يقول تعالى: ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الصافات: ١٥٩]، والبراهين العقلية القاطعة قائمة على أنه تعالى ذات مستجمع لجميع صفات الكمال: فله الوجود من غير شائبة عدم، والقدرة المطلقة من غير عجز، والعلم المطلق من غير طرو جهل، والحياة المطلقة من غير إمكان موت وفناء، وإذا كان كذلك، لم يجز عليه تغير حال في وجوده أو علمه أو قدرته أو حياته، وإذا كان كذلك، لم يكن جسماً ولا جسمانياً، لأن الأجسام والجسمانيات محاط التغيرات والتحولات، ومحال الإمكانات والافتقارات والاحتياجات، وإذا لم يكن جسماً ولا جسمانياً، لم يطرأ عليه الحالات المختلفة والطواري المتنوعة: من غفلة وسهو وغلط وندم وتحير وتأثر وانفعال وهوان وصغر ومغلوبية ونحوها، وقد استوفينا البحث البرهاني المتعلق بهذه المعاني في هذا الكتاب في موارد يناسبها، يجدها المراجع إذا راجع.

• وعلى الناقد المتبصر والمتأمل المتدبر أن يقايس بين القولين: ما يقول به القرآن الكريم في إله العالم، فيثبت له كل صفة كمال، وينزهه عن كل صفة نقص، وبالآخرة يعده أكبر وأعظم من أن يحكم فيه أفهامنا بما صحبته من عالم الحد والتقدير، وبين ما يثبته العهدان في الباري تعالى، بما لا يوجد إلا في أساطير يونان، وخرافات هند القديم والصين، وأمور كان الإنسان الأولي يتوهمها فيتأثر مما قدمه إليه وهمه.

و. الوجه السادس: اتحاد الإله بالإنسان:

• قولهم: إن الله أرسل ابنه المسيح، وأمره أن يحل رحماً من الأرحام ليتولد إنساناً وهو إله، وهذا هو القول غير المعقول الذي انتهض لبيان بطلانه القرآن الكريم على ما أوضحناه في البيان السابق، فلا نعيد، ومن المعلوم أن العقل أيضاً لا يساعد عليه، فإنك إذا تأملت فيما يجب من الصفات أن يقال باتصاف الواجب تعالى بها: كالثبات السرمدي، وعدم التغير، وعدم تحدد الوجود، والإحاطة بكل شيء، والتنزه عن الزمان والمكان وما يتبعهما، وتأملت في تكون إنسان من حين كونه نطفة فجنيناً في رحم، سواء اعتبرت في معناه تفسير الملكانيين لهذه الكلمة، أو تفسير النسطوريين، أو تفسير اليعقوبيين، أو غيرهم، إذ لا نسبة بين ما له الجسمية وجميع أوصاف الجسمية وآثارها، وبين ما ليس فيه جسمية ولا شيء مما يتصف به من

زمان أو مكان أو حركة أو غير ذلك، فكيف يمكن تعقل الاتحاد بينهما بوجه؟

- وعدم انطباق القول المذكور على القضايا الضرورية العقلية، هو السر فيما يذكره بولس وغيره من رؤسائهم القديسيين من تقبيح الفلسفة والإزراء بالأحكام العقلية، يقول بولس: (قد كتب: لأهلكن حكمة الحكماء، ولأخالفن فهم الفقهاء، أين الحكيم؟ أين الكاتب؟ أين مستفحص هذا الدهر بتعمق؟ أو ليس قد حمق الله حكمة هذا العالم؟ إلى أن قال: وإذ اليهود يسألون آية، واليونانيون يطلبون حكمة، نكرز نحن بالمسيح مصلوباً) ـ رسالة بولس، الإصحاح الأول، ونظائر هذه الكلمات كثيرة في كلامه وكلام غيره، وليست إلا لسياسة النشر والإذاعة والتبليغ والعظة، يوقن بذلك من أرعى نظره في هذه الرسائل والكتب، وتعمق في طريق تكليمها الناس وإلقاء بياناتها إليهم.

- ومن ما مر يظهر ما في قولهم: إنه تعالى معصوم من الذنوب والخطايا، فإن الإله الذي صوروه غير مصون عن الخطأ أصلاً، بمعنى الغلط في الإدراك والغلط في الفعل، من غير أن ينتهي إلى مخالفة من يجب موافقته، وأما الذنب والمعصية بمعنى التمرد فيما يجب فيه الطاعة والانقياد، فهو غير متصور في حقه تعالى، فالعصمة أيضاً غير متصورة في حقه سبحانه.

ز. الوجه السابع: جواز اتصاف الواجب بحقائق الممكنات: قولهم: إنه بعد أن صار إنساناً، عاشر الناس معاشرة الإنسان للإنسان، حق تسخر لأعدائه، فيه تجويز اتصاف الواجب بحقيقة من حقائق الممكنات، حتى يكون إلهاً وإنساناً في عرض واحد، فكان من الجائز أن يصير الواجب شيئاً من مخلوقاته، أي يتصف بحقيقة كل نوع من هذه الأنواع الخارجية، فتارة يكون إنساناً من الأناسي، وتارة فرساً، وتارة طائراً، وتارة حشرة، وتارة غير ذلك، وتارة يكون أزيد من نوع واحد من الأنواع، كالإنسان والفرس والحشرة معاً، وهكذا يجوز أن يصدر عنه أي فعل فرض من أفعال الموجودات، لجواز أن يصير هو ذلك النوع فيفعل فعله المختص به، وكذا يجوز أن يصدر عنه أفعال متقابلة معاً، كالعدل والظلم، وأن يتصف بصفات متقابلة كالعلم والجهل، والقدرة والعجز، والحياة والموت، والغنى والفقر، تعالى الملك الحق، وهذا غير المحذور المتقدم في الأمر السادس.

ح. الوجه الثامن: معنى حمل اللعن:

- قولهم: إنه تحمل الصلب واللعن، لأن المصلوب ملعون، ماذا يريدون بقولهم: إنه تحمل اللعن؟

وماذا يراد بهذا اللعن؟ أهو هذا اللعن الذي يعرفه العرف واللغة، وهو الإبعاد من الرحمة والكرامة، أو غير ذلك؟ فإن كان هو الذي نعرفه وتعرفه اللغة، فما معنى إبعاده تعالى نفسه من الرحمة، أو إبعاد غيره إياه من الرحمة؟ فهل الرحمة إلا الفيض الوجودي، وموهبة النعمة، والاختصاص بمزايا الوجود؟ فيرجع هذا الإبعاد واللعن بحسب المعنى إلى الفقر في المال أو الجاه أو نحو ذلك في الدنيا أو الآخرة أو كلتيهما، وحينئذ، فما معنى لحوق اللعن بالله تعالى وتقدس بأي وجه تصوروه؟ مع أنه الغني بالذات، الذي هو يسد باب الفقر عن كل شيء.

• والتعليم القرآني على خلاف هذا التعليم العجيب بتمام معنى الكلمة، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [فاطر: ١٥]، والقرآن يسميه تعالى بأسماء ويصفه بصفات يستحيل معها عروض أي فقر وفاقة وحاجة ونقيصة وفقد وعدم وسوء وقبح وذل وهوان إلى ساحة قدسه وكبريائه.

• فإن قيل: إن اتصافه بالهوان وحمله اللعن بواسطة اتحاده بالإنسان، وإلا فهو تعالى في نفسه وحيال ذاته أجل من أن يعرضه ذلك، قيل لهم: هل يوجب هذا الاتحاد حمله اللعن واتصافه بهذه الأمور الشاقة حقيقة ومن غير مجاز، أو لا؟ فإن كان الأول، لزم المحذور الذي ذكرناه، وإن كان الثاني، عاد الإشكال، أعني أن تولد المسيح لم يوجب انحلال إشكال تزاحم الرحمة والعدل، فإن تحمل غيره تعالى للمصائب وأقسام العذاب واللعن، لا يتم أمر الفدية ـ أي صيرورة الله فدية عن أفراد الإنسان ـ، وهو ظاهر.

ط. الوجه التاسع: الفداء يبطل التشريع:

• قولهم: إن ذلك كفارة لخطايا المؤمنين بعيسى، بل لخطايا كل العالم، يدل ذلك على أنهم لم يحصلوا حقيقة معنى الذنوب والخطايا، وكيفية استتباعها للعقاب الأخروي، وكيف يتحقق هذا العقاب، ولم يعرفوا حقيقة الارتباط بين هذه الذنوب والخطايا وبين التشريع، وما هو موقف التشريع من ذلك، على ما يتكفله البيان القرآني وتعليمه.

• فقد بينا في المباحث السابقة في هذا الكتاب، ومن جملتها ما في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا﴾ [البقرة: ٢٦]، وفي ذيل قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [البقرة: ٢١٣]، أن الأحكام والقوانين التي يقع فيها المخالفة والتمرد ثم الذنب والخطيئة، إنما هي أمور وضعية

اعتبارية، أريد بوضعها واعتبارها أن تحفظ مصالح المجتمع الإنساني بالعمل بها والرقوب لها، وأن العقاب المترتب على المعصية والمخالفة، إنما هو تبعة سوء اعتبروه ووضعوه، ليكون ذلك صارفاً للإنسان المكلف عن اقتراف المعصية والتمرد عن الطاعة، هذا ما عند العقلاء البانين للمجتمع الإنساني.

• لكن التعليم القرآني يعطي في هذا المعنى ما هو أرقى من ذلك وأرق، ويؤيده البحث العقلي على ما مر، وهو أن الإنسان بانقياده للشرع المنصوب له من جانب الله، وعدم انقياده له، تتهيأ في نفسه حقائق من الصفات الباطنة الحميدة الفاضلة، أو الرذيلة الخسيسة الخبيثة، وهذه هي التي تهيئ للإنسان نعمة أخروية أو نقمة أخروية، اللتين ممثلهما الجنة والنار، وحقيقتهما القرب والبعد من الله، فالحسنات أو الخطايا تتكى وتنتهي إلى أمور حقيقية، لها نظام حقيقة غير اعتباري.

• ومن البيّن أيضاً أن التشريع الإلهي إنما هو تتمة للتكميل الإلهي في الخلقة، وإنهاء الهداية التكوينية إلى غايتها وهدفها من الخلقة، وبعبارة أخرى، شأنه تعالى: إيصال كل نوع إلى كمال وجوده وهدف ذاته، ومن كمال وجود الإنسان: النظام النوعي الصالح في الدنيا، والحياة الناعمة السعيدة في الآخرة، والطريق إلى ذلك: الدين الذي يتكفل قوانين صالحة لإصلاح الاجتماع، وجهات من التقرب باسم العبادات، يعمل بها الإنسان، فينتظم بذلك معاشه، ويتهيأ في نفسه ويصلح في ذاته وعمله للكرامة الإلهية في الدار الآخرة، كل ذلك من جهة النور المجعول في قلبه، والطهارة الحاصلة في نفسه، هذا حق الأمر.

• فللإنسان قرب وبعد من الله سبحانه، هما الملاكان في سعادته وشقاوته الدائمتين، ولصلاح اجتماعه المدني في الدنيا، والدين هو العامل الوحيد في إيجاد هذا القرب والبعد، وجميع ذلك أمور حقيقية غير مبتنية على اللغو والجزاف.

• وإذا فرضنا أن اقتراف معصية واحدة كالأكل من الشجرة المنهية من آدم، أوجب له الهلاك الدائم، ولا له فحسب بل ولجميع ذريته، ثم لم يكن هناك ما يعالج به الداء، ويفرج به الهم، إلا فداء المسيح، فما فائدة تشريع الدين قبل المسيح؟ وما فائدة تشريعه معه؟ وما فائدة تشريعه بعده؟!

• وذلك أنه لما فرض أن الهلاك الدائم والعقاب الأخروي محتوم من جهة صدور المعصية، لا ينفع في صرفه عن الإنسان لا عمل ولا توبة، إلا بنحو الفداء، لم يكن معنى لتشريع الشرائع، وإنزال الكتب، وإرسال الرسل من عند الله سبحانه، ولم يزل الوعد والوعيد والإنذار والتبشير خالية عن وجه الصحة،

فماذا كاد يصلحه هذا السعي بعد وجوب العذاب وحتم الفساد؟

• وإذا فرض هناك من تكمل بالعمل بالشرائع السابقة (وكم من الأنبياء والربانيين من الأمم السالفة كذلك، كالنبي المكرم إبراهيم وموسى عليهما السلام وغيرهما)، وقد قضوا وماتوا قبل إدراك زمان الفداء، فماذا ترى؟ أترى أنهم ختموا الحياة على الشقاء أو السعادة؟ وما الذي استقبلهم به الموت وعالم الآخرة؟ استقبلهم بالعقاب والهلاك، أم بالثواب والحياة السعيدة؟ مع أن المسيح يصرح بأنه إنما أرسل لتخليص المذنبين والمخطئين، وأما الصلحاء والأخيار فلا حاجة لهم إلى ذلك.

• وبالجملة، فلا يبقى لتشريع الشرائع الإلهية وجعل النواميس الدينية قبل فداء المسيح غرض صحيح يصونه عن العبث واللغوية، ولا لهذا الفعل العجيب من الله (تعالى وتقدس) محمل حق، إلا أن يقال: إنه تعالى كان يعلم أن لو لم يرفع محذور خطيئة آدم، لم ينفعه شيء من هذه التشريعات قط، وإنما شرع هذه الشرائع على سبيل الاحتياط، برجاء أن سيوافق يوماً لرفع المحذور، ويجني ثمرة تشريعه بعد ذلك، ويبلغ غايته ويظفر بأمنيته إذ ذاك، فشرع ما شرع بكتمان الأمر عن الأنبياء والناس، وإخفاء أن ههنا محذوراً لو لم يرتفع، خابت مساعي الأنبياء والمؤمنين كافة، وذهبت الشرائع سدى، وإظهار أن التشريع والدعوة على الجد والحقيقة، فغر الناس وغر نفسه: أما غرور الناس، فبإظهار أن العمل بالشرائع يضمن مغفرتهم وسعادتهم، وأما غرور نفسه، فلأن التشريع بعد رفع المحذور بالفداء يعود لغواً لا أثر له في سعادة الناس، كما أنه من غير رفع المحذور كان لا أثر له، فهذا حال تشريع الدين قبل وصول أو ان الفداء وتحققه!

• وأما في زمان الفداء وبعده، فالأمر في صيرورة التشريع والدعوة الدينية والهداية الإلهية لغواً، أوضح وأبين، فما هي الفائدة في الإيمان بالمعارف الحقة والإتيان بالأعمال الصالحة، بعد ارتفاع محذور الخطيئة، واستيجاب نزول المغفرة والرحمة على الناس، مؤمنهم وكافرهم، برهم وفاجرهم، من غير فرق بين أتقى الأتقياء وأشقى الأشقياء، في أنهما يشتركان في الهلاك المؤبد مع بقاء الخطيئة، وفي الرحمة اللازمة مع ارتفاعها بالفداء، والمفروض أنه لا ينفع أي عمل صالح في رفعها لولا الفداء.

• فإن قيل: إن الفداء إنما ينفع في حق من آمن بالمسيح، فللدعوة ثمرة، كما يصرح به المسيح في بشارته، قيل: مضافاً إلى أنه مناقض لما تقدمت الإشارة إليه من كلام يوحنا في رسالته، إنه هدم لجميع الأصول الماضية، إذ لا يبقى من الناس ـ آدم فمن دونه ـ في حظيرة النجاة والخلاص إلا شرذمة منهم، وهم

المؤمنون بالمسيح والروح، بل واحدة من طوائفهم المختلفة في الأصول، وأما غيرهم، فهم باقون على الهلاك الدائم، فليت شعري: إلى ما يؤول أمر الأنبياء المكرمين قبل المسيح، وأمر المؤمنين من أممهم؟ وبماذا يتصف الدعوة التي جاؤوا بها من كتاب وحكم، أبالصدق أم بالكذب؟ والأناجيل تصدق التوراة ودعوتها، وليس فيها دعوة إلى قصة الروح والفداء! وهل هي تصدق ما هو صادق، أم تصدق الكاذب؟

• فإن قيل: إن الكتب السماوية السابقة فيما نعلم تبشر بالمسيح، وهذه منهم دعوة إجمالية إلى المسيح، وإن لم تفصل القول في كيفية نزوله وفدائه، فلم يزل الله يبشر أنبياءه بظهور المسيح، ليؤمنوا به ويطيبوا نفساً بما سيصنعه، قيل: أولاً: إن القول به قبل موسى تخرص على الغيب، على أن البشارة لو كانت، فإنما هي بشارة بالخلاص، وليست بدعوة إلى الإيمان والتدين به، وثانياً: إن ذلك لا يدفع محذور لغوية الدعوة في فروع الدين من الأخلاق والأفعال، حتى من المسيح نفسه، والأناجيل مملوءة بذلك، وثالثاً: إن محذور الخطيئة وانتقاض الغرض الإلهي باق على حاله، فإن الله تعالى إنما خلقهم ليرحم جميعهم، ويبسط النعمة والسعادة على كافتهم، وقد آل أمره إلى عقابهم والغضب عليهم وإهلاكهم للأبد، إلا شرذمة منهم.

• فهذه نبذة من وجوه فساده عند العقل، ويؤيده ويجري عليه القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: ٥٠]، فبين أن كل شيء مهدي إلى غايته وما يبتغيه بوجوده، والهداية تعم التكوينية والتشريعية، فالسنة الإلهية جارية على بسط الهداية، ومنها هداية الإنسان هداية دينية.

• ثم قال تعالى ـ وهو أول هداية دينية ألقاها إلى آدم ومن معه حين إهباطهم من الجنة ـ: ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: ٣٨ ـ ٣٩]، وما يشتمل عليه بمنزلة التلخيص لتفاصيل الشرائع إلى يوم القيامة، ففيه تشريع ووعد ووعيد عليه، من غير تردد وارتياب، وقد قال تعالى: ﴿الْحَقَّ أَقُولُ﴾ [ص: ٨٤]، وقال تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [ق: ٢٩]، فبين أنه لا يتردد فيما جزم به من الأمر، ولا ينقض ما أنفذه من الأمر، فما يقضيه هو الذي يمضيه، وإنما يفعل ما قاله، فلا ينحرف فعله عن المجرى الذي أراده عليه: لا من جهته نفسه بأن يريد شيئاً ثم يتردد في فعله، أو يريده ثم يبدو له فلا يفعله، ولا من جهة غيره بأن يريد شيئاً ويقطع به ويعزم عليه، ثم يمنعه مانع من العقل، أو يبدو إشكال يعترض عليه في طريق الفعل، فكل ذلك من قهر القاهر، وغلبة المانع الخارجي،

قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ﴾ [يوسف: ٢١]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ﴾ [الطلاق: ٣]، وقال تعالى حكاية عن موسى: ﴿قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾ [طه: ٥٢]، وقال تعالى: ﴿الْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [غافر: ١٧]

• تدل هذه الآيات وما يشابهها على أنه تعالى إنما خلق الخلق، ولم يغفل عن أمره، ولم يجهل شيئاً مما سيظهر منه، ولم يندم على ما فعله، ثم شرع لهم الشرائع تشريعاً جدياً فاصلاً، من غير هزل ولا خوف ولا رجاء، ثم إنه يجزي كل ذي عمل بعمله، إن خيراً فخير، وإن شراً فشر، من غير أن يغلبه تعالى غالب، أو يحكم عليه حاكم من شريك، أو فدية، أو خلة، أو شفاعة من دون إذنه، فكل ذلك ينافي ملكه المطلق لما سواه من خلقه.

ي. الوجه العاشر: حقيقة الفداء تنافي سلطنة الله المطلقة:

• ما ذكروه من حديث الفداء، وحقيقة الفداء: أن يلزم الإنسان ـ أو ما يتعلق به من نفس أو مال ـ أثر سيء من قتل أو فناء، فيعوض بغيره أي شيء كان، ليصان بذلك من لحوق ذلك الأثر به، كما يفدي الإنسان الأسير بنفس أو مال، وكما تفدي الجرائم والجنايات بالأموال، ويسمى البدل فدية وفداء، فالتفدية نوع معاملة، ينتزع بها حق صاحب الحق وسلطنته عن المفدي عنه إلى الفداء، فيستنقذ به المفدي عنه من أن يلحق به الشر.

• ومن هنا يظهر أن الفداء غير معقول في ما يتعلق بالله سبحانه، فإن السلطنة الإلهية ـ على خلاف السلطنة الوضعية الاعتبارية الإنسانية ـ سلطنة حقيقية واقعية غير جائزة التبديل، مستحيلة الصرف، فالأشياء بأعيانها وآثارها موجودة قائمة بالله سبحانه، وكيف يتصور تغيير الواقع عما هو عليه؟ فليس إلا أمراً لا يمكن تعقله، فضلاً عن أن يمكن وقوعه، وهذا بخلاف الملك والسلطنة والحق وأمثالها الدائرة بيننا معاشر أبناء الاجتماع، فإنها وأمثالها أمور وضعية اعتبارية، زمامها بأيدينا نحن المجتمعين، نبطلها مرة، ونبدلها أخرى على حسب تغير مصالحنا في الحياة والمعاش، راجع ما تقدم من البحث في تفسير قوله تعالى: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٤]، وقوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ﴾ [آل عمران: ٢٦]

• وقد نفى الله سبحانه الفدية بالخصوص في قوله: ﴿فَالْيَوْمَ لَا يُؤْخَذُ مِنكُمْ فِدْيَةٌ وَلَا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مَأْوَاكُمُ النَّارُ﴾ [الحديد: ١٥]، وقد تقدم فيما مر أن من هذا القبيل قول المسيح فيما يحكيه الله تعالى

عنه: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ﴾ إلى أن قال: ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [المائدة: ١١٦ ـ ١١٨]، فإن قوله: ﴿وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾ في معنى أنه لم يكن لي شأن فيهم إلا ما أنت وظفته علي وعينته، وهو تبليغ الرسالة، والشهادة على الأعمال ما دمت فيهم، وأما هلاكهم ونجاتهم وعذابهم ومغفرتهم، فإنما ذلك إليك، من غير أن يرتبط بي شيء من ذلك، أو يكون لي شأن فيه، فأملك لهم شيئاً منك أخرجهم به من عذابك أو تسلطك عليهم، وفي ذلك نفي الفداء، إذ لو كان هناك فداء، لم يصح تبرئه من أعمالهم، وإرجاع العذاب والمغفرة معاً إلى الله سبحانه بنفي ارتباطهما به أصلاً.

• وفي معنى هذه الآيات قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَّا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ [البقرة: ٤٨]، وكذا قوله تعالى: ﴿يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ﴾ [البقرة: ٢٥٤]، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُوَلُّونَ مُدْبِرِينَ مَا لَكُم مِّنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ﴾ [غافر: ٣٣]، فإن (العدل) في الآية الأولى، و﴿الْبَيْعَ﴾ في الآية الثانية، و(العصمة من الله) في الآية الثالثة، مما ينطبق عليه الفداء، فنفيها نفي الفداء.

• نعم، أثبت القرآن الشريف في مورد المسيح الشفاعة، بدل ما يثبتونه من الفداء، والفرق بينهما: أن الشفاعة (كما تقدم البحث عنها في قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَّا تَجْزِي﴾ [البقرة: ٤٨]) نوع من ظهور قرب الشفيع ومكانته لدى المشفوع عنده، من غير أن يملك الشفيع منه شيئاً، أو يسلب عنه ملك أو سلطنة، أو يبطل حكمه الذي خالفه المجرم، أو يبطل قانون المجازاة، بل إنما هو نوع دعاء واستدعاء من الشفيع لتصرف المشفوع عنده ـ وهو الرب فيما يجوز له من التصرف في ملكه، وهذا التصرف الجائز مع وجود الحق، هو العفو الجائز للمولى مع كونه ذا حق أن يعذبه لمكان المعصية وقانون العقوبة، فالشفيع يحضه ويستدعي منه أن يعمل بالعفو والمغفرة في مورد استحقاق العذاب للمعصية، من غير أن يسلب من المولى ملك أو سلطان، بخلاف الفداء، فإنه كما مر: معاملة يتبدل به سلطنة من شيء إلى شيء آخر هو الفداء، ويخرج المفدي عنه عن سلطان القابل الآخذ للفداء.

• ويدل على هذا الذي ذكرناه قوله تعالى: ﴿وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَن شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [الزخرف: ٨٦]، فإنه صريح في وقوع الشفاعة من المستثنى، والمسيح عليه السلام ممن كانوا يدعونه من دون الله، وقد نص القرآن بأن الله علمه الكتاب والحكمة، وبأنه من الشهداء يوم القيامة، قال تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [آل عمران: ١٦٤]، وقال تعالى حكاية عنه: ﴿وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ﴾ [المائدة: ١١٧]، وقال تعالى: ﴿وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾ [النساء: ١٥٩]، فالآيات كما ترى تدل على كون المسيح عليه السلام من الشفعاء، وقد تقدم تفصيل القول في هذا المعنى في تفسير قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَّا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا﴾ [البقرة: ٤٨]

٧. من أين نشأت هذه الآراء؟:

أ. القرآن ينفي أن يكون المسيح عليه السلام هو الملقي لهذه الآراء والعقائد إليهم، والمروج لها فيما بينهم، بل إنهم تعبدوا لرؤسائهم في الدين، وسلموا الأمر إليهم، وهم نقلوا إليهم عقائد الماضين من الوثنيين، كما قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللهِ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَٰهًا وَاحِدًا لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣٠ ـ ٣١]

ب. وهؤلاء الكافرون الذين يشير تعالى إليهم بقوله: ﴿يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ﴾، ليسوا هم عرب الجاهلية في وثنيتهم، حيث قالوا: إن الملائكة بنات الله، فإن قولهم بأن لله ابناً أقدم تاريخاً من تماسهم مع العرب واختلاطهم بهم، وخاصة قول اليهود بذلك، مع أن ظاهر قوله: ﴿مِنْ قَبْلِ﴾ أنهم سابقون فيه على اليهود والنصارى، على أن اتخاذ الأصنام في الجاهلية مما نقل إليهم من غيرهم، ولم يكونوا بمبتكرين في ذلك، على أن الوثنية من الروم ويونان ومصر وسورية والهند، كانوا أقرب إلى أهل الكتاب القاطنين بفلسطين وحواليه، وانتقال العقائد والمزاعم الدينية إليهم منهم أسهل، والأسباب بذلك أوفق.

ج. فليس المراد بالذين كفروا الذين ضاهاهم أهل الكتاب في القول بالبنوة، إلا قدماء وثنية الهند والصين، ووثنية الغرب من الروم ويونان وشمال إفريقا، كما أن التاريخ يحكي عنهم نظائر هذه المزاعم الموجودة في أهل الكتاب من اليهود والنصارى، من البنوة والأبوة والتثليث وحديث الصلب والفداء وغير ذلك، وهذا من الحقائق التاريخية التي ينبه عليها القرآن الشريف.

د. ونظير الآيات السابقة في الدلالة على هذه الحقيقة، قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِن قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾ [المائدة: ٧٧]، فإن الآية تبين أن غلوهم في الدين بغير الحق، إنما طرأ عليهم بالتقليد واتباع أهواء قوم ضالين من قبلهم، وليس المراد بهؤلاء القوم أحبارهم ورهبانهم، فإن الكلام مطلق غير مقيد، ولم يقل: (قوم منكم)، و(أَضَلُّوا كَثِيرًا مِنكُمْ)، وليس المراد بهم عرب الجاهلية كما تقدم، على أنه وصف هؤلاء القوم بأنهم أضلوا كثيراً، أي كانوا أئمة ضلال مقلدين متبعين (بصيغة المفعول فيهما)، ولم يكن العرب يومئذ إلا شرذمة مضطهدين أميين، ليس عندهم من العلم والحضارة والتقدم ما يتبعهم به وفيه غيرهم من الأمم كفارس والروم والهند وغيرهم، فليس المراد بهؤلاء القوم المذكورين إلا وثنية الصين والهند والغرب، كما تقدم.

٨. ما هو الكتاب الذي ينتسب إليه أهل الكتاب وكيف هو؟

أ. الرواية وإن عدت المجوس من أهل الكتاب، ولازم ذلك أن يكون لهم كتاب خاص، أو ينتموا إلى واحد من الكتب التي يذكرها القرآن، ككتاب نوح، وصحف إبراهيم، وتوراة موسى، وإنجيل عيسى، وزبور داود، لكن القرآن لا يذكر شأنهم، ولا يذكر كتاباً لهم، والذي عندهم من (أوستا) لا ذكر منه فيه، وليس عندهم من سائر الكتب اسم، وإنما يطلق القرآن ﴿أَهْلِ الْكِتَابِ﴾ فيما يطلق، ويريد بهم اليهود والنصارى، لمكان الكتاب الذي أنزله الله عليهم.

ب. والذي عند اليهود من الكتب المقدسة: خمسة وثلاثون كتاباً، منها توراة موسى مشتملة على خمسة أسفار، ومنها كتب المؤرخين: اثنا عشر كتاباً، ومنها كتاب أيوب، ومنها زبور داود، ومنها ثلاثة كتب لسليمان، ومنها كتب النبوات: سبعة عشر كتاباً، ولم يذكر القرآن من بينها إلا توراة موسى وزبور داود عليهما السلام.

ج. والذي عند النصارى من مقدسات الكتب: الأناجيل الأربعة: إنجيل متى، وإنجيل مرقس، وإنجيل لوقا، وإنجيل يوحنا، ومنها كتاب أعمال الرسل، ومنها عدة من الرسائل، ومنها رؤيا يوحنا، ولم يذكر القرآن شيئاً من هذه الكتب المقدسة المختصة بالنصارى، إلا أنه ذكر أن هناك كتاباً سماوياً أنزله الله على عيسى بن مريم يسمى بالإنجيل، وهو إنجيل واحد ليس بالأناجيل، والنصارى وإن كانوا لا يعرفونه ولا يعترفون به، إلا أن في كلمات رؤسائهم لقطات تتضمن الاعتراف بأنه كان للمسيح كتاب اسمه إنجيل،

والقرآن مع ذلك لا يخلو من إشعار بأن بعضاً من التوراة الحقة موجود فيما عند اليهود، وكذا بعض من الإنجيل الحق موجود في أيدي النصارى، قال تعالى: ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ التَّوْرَاةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ﴾ [المائدة: ٤٣]، وقال تعالى: ﴿وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا بِهِ﴾ [المائدة: ١٤]، والدلالة ظاهرة.

٥. التوراة والإنجيل

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٧٩ـ٨٠] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [التوراة والإنجيل: التاريخ، التحريف، ونشأة العقائد النصرانية]، خلاصته «الميزان: ٣/ ٣٠٨»:

أ. التوراة الحاضرة فقدت في زمن بختنصر، ثم جمعها عزرا بعد خمسين سنة، وسندها مقطوع غير متصل بموسى عليه السلام.

ب. اليهود لم يذكروا المسيح في كتبهم، وادعوا قتله، والقرآن ينفي ذلك ويقول إنه رفع إلى الله.

ج. الأناجيل الأربعة الحاضرة كتبت بعد المسيح بفترة طويلة، وأصولها العبرانية مفقودة، ومترجموها مجهولون، ولا حجية لها.

د. عقيدة التثليث والصلب والفداء كانت موجودة في وثنية الهند ومصر والفرس وغيرهم، وانتقلت إلى النصرانية عبر التأثر بالوثنية.

هـ. النصرانية تطورت عبر المجامع الكنسية (نيقية وغيرها)، وانشعبت إلى كاثوليك وأرثوذكس وبروتستانت.

و. الكنيسة في القرون الوسطى وصلت إلى أوج سلطانها، لكنها وقعت في تحريفات وخرافات عن الإسلام والمسلمين.

ز. التيار المادي والشيوعي أدى إلى انهيار الأخلاق الدينية، وظهرت المدنية البولسية التي تهدد

الإنسانية بالفناء.

نصّ المبحث:

١. قصة التوراة الحاضرة:

أ. بنو إسرائيل هم الأسباط من آل يعقوب، كانوا يعيشون أولاً عيشة القبائل البدويين، ثم أشخصهم الفراعنة إلى مصر، وكانوا يعاملون معاملة الأسراء المملوكين، حتى نجاهم الله بموسى من فرعون وعمله.

ب. وكانوا في زمن موسى يسيرون مسير الحياة بالإمام، وهو موسى، وبعده يوشع عليهما السلام، ثم كانوا برهة من الزمان يدبر أمرهم القضاة، مثل إيهود وجدعون وغيرهما، وبعد ذلك يشرع فيهم عصر الملك، وأول الملوك فيهم شاؤل، وهو الذي يسميه القرآن الشريف بطالوت، ثم داود، ثم سليمان، ثم انقسمت المملكة وانشعبت القدرة، ومع ذلك ملك فيهم ملوك كثيرون، كرحبعام، وإبيام، ويربعام، ويهوشافاط، ويهورام، وغيرهم بضعة وثلاثون ملكاً.

ج. ولم تزل تضعف القدرة بعد الانقسام، حتى تغلبت عليهم ملوك بابل، وتصرفوا في أورشليم وهو بيت المقدس، وذلك في حدود سنة ستمائة قبل المسيح، وملك بابل يومئذ بختنصر (بنو كد نصر)، ثم تمردت اليهود عن طاعته، فأرسل إليهم عساكره فحاصروهم، ثم فتحوا البلدة، ونهبوا خزائن الملك، وخزائن الهيكل ﴿الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى﴾، وجمعوا من أغنيائهم وأقويائهم وصناعهم ما يقرب من عشرة آلاف نفس، وساروا بهم إلى بابل، وما أبقوا في المحل إلا الضعفاء والصعاليك، ونصب بختنصر (صدقيا) ـ وهو آخر ملوك بني إسرائيل ـ ملكاً عليهم، وعليه الطاعة لبختنصر.

د. وكان الأمر على ذلك قريباً من عشر سنين، حتى وجد صدقيا بعض القوة والشدة، واتصل بعض الاتصال بواحد من فراعنة مصر، فاستكبر وتمرد عن طاعة بختنصر، فأغضب ذلك بختنصر غضباً شديداً، فساق إليهم الجيوش وحاصر بلادهم، فتحصنوا عنه بالحصون، وتمادى بهم التحصن قريباً من سنة ونصف، حتى ظهر فيهم القحط والوباء، وأصر بختنصر على المحاصرة حتى فتح الحصون، وذلك في سنة خمسمائة وست وثمانين قبل المسيح، وقتل نفوسهم، وخرب ديارهم، وخربوا بيت الله، وأفنوا كل آية وعلامة دينية، وبدلوا هيكلهم تلاً من تراب، وفقدت عند ذلك التوراة والتابوت الذي كانت تجعل فيه.

هـ. وبقي الأمر على هذا الحال خمسين سنة تقريباً، وهم قاطنون ببابل، وليس من كتابهم عين ولا أثر، ولا من مسجدهم وديارهم إلا تلال ورياع.

و. ثم لما جلس كورش من ملوك فارس على سرير الملك، وكان من أمره مع البابليين ما كان، وفتح بابل ودخله، أطلق أسرى بابل من بني إسرائيل، وكان عزرا المعروف من المقربين عنده، فأمّره عليهم، وأجاز له أن يكتب لهم كتابهم التوراة، ويبني لهم الهيكل، ويعيدهم إلى سيرتهم الأولى، وكان رجوع عزرا بهم إلى بيت المقدس سنة أربعمائة وسبعة وخمسين قبل المسيح، وبعد ذلك جمع عزرا كتب العهد العتيق وصححها، وهي التوراة الدائرة اليوم.

ز. وأنت ترى بعد التدبر في القصة، أن سند التوراة الدائرة اليوم مقطوعة غير متصلة بموسى عليه السلام إلا بواحد (وهو عزرا)، لا نعرفه أولاً، ولا نعرف كيفية اطلاعه وتعمقه ثانياً، ولا نعرف مقدار أمانته ثالثاً، ولا نعرف من أين أخذ ما جمعه من أسفار التوراة رابعاً، ولا ندري بالاستناد إلى أي مستند صحح الأغلاط الواقعة أو الدائرة خامساً.

ح. وقد أعقبت هذه الحادثة المشئومة أثراً مشئوماً آخر، وهو إنكار عدة من باحثي المؤرخين من الغربيين وجود موسى وما يتبعه، وقولهم: إنه شخص خيالي، كما قيل نظيره في المسيح عيسى بن مريم عليهما السلام، لكن ذلك لا يسع لمسلم، فإن القرآن الشريف يصرح بوجوده عليه السلام وينص عليه.

٢. قصة المسيح والإنجيل:

أ. اليهود مهتمون بتاريخ قوميتهم، وضبط الحوادث الظاهرة في الأعصار التي مرت بهم، ومع ذلك، فإنك لو تتبعت كتبهم ومسفوراتهم، لم تعثر فيها على ذكر المسيح عيسى بن مريم عليه السلام: لا على كيفية ولادته، ولا على ظهوره ودعوته، ولا على سيرته والآيات التي أظهرها الله على يديه، ولا على خاتمة حياته من موت أو قتل أو صلب أو غير ذلك، فما هو السبب في ذلك؟ وما هو الذي أوجب خفاء أمره عليهم أو إخفائهم أمره؟

ب. والقرآن يذكر عنهم أنهم قذفوا مريم ورموها بالبهتان في ولادة عيسى، وأنهم ادعوا قتل عيسى، قال تعالى: ﴿وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَىٰ مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ

الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾ [النساء: ١٥٦ ـ ١٥٧]

ج. فهل كانت دعويهم تلك مستندة إلى حديث دائر بينهم كانوا يذكرونه بين قصصهم القومية، من غير أن يكون مودعاً في كتاب؟ وعند كل أمة أحاديث دائرة من واقعيات وأساطير، لا اعتبار بها ما لم تنته إلى مآخذ صحيحة قويمة، أو أنهم سمعوا من النصارى الذكر المكرر من المسيح وولادته وظهوره ودعوته، فأخذوا ذلك من أفواههم، وباهتوا مريم، وادعوا قتل المسيح؟ لا طريق إلى استبانة شيء من ذلك، غير أن القرآن ـ كما يظهر بالتدبر في الآية السابقة ـ لا ينسب إليهم صريحاً إلا دعوى القتل دون الصلب، ويذكر أنهم على ريب من الأمر، وأن هناك اختلافاً.

٣. الأناجيل الأربعة: تاريخها وضعفها:

وأما حقيقة ما عند النصارى من قصة المسيح وأمر الإنجيل والبشارة، فهي أن قصته عليه السلام وما يتعلق بها تنتهي عندهم إلى الكتب المقدسة عندهم، وهي الأناجيل الأربعة (متى، ومرقس، ولوقا، ويوحنا)، وكتاب أعمال الرسل للوقا، وعدة رسائل لبولس وبطرس ويعقوب ويوحنا ويهوذا، واعتبار الجميع ينتهي إلى اعتبار الأناجيل، فلنشتغل بها:

أ. إنجيل متى: وهو أقدم الأناجيل في تصنيفه وانتشاره، ذكر بعضهم أنه صنف سنة: ٣٨ الميلادية، وذكر آخرون أنه كتب ما بين سنة: ٥٠ إلى سنة: ٦٠، فهو مؤلف بعد المسيح، والمحققون من قدمائهم ومتأخريهم على أنه كان أصله مكتوباً بالعبرانية، ثم ترجم إلى اليونانية وغيرها، أما النسخة الأصلية العبرانية فمفقودة، وأما الترجمة فلا يدري حالها، ولا يعرف مترجمها.

ب. إنجيل مرقس: مرقس هذا كان تلميذاً لبطرس، ولم يكن من الحواريين، وربما ذكروا أنه إنما كتب إنجيله بإشارة بطرس وأمره، وكان لا يرى إلهية المسيح، ولذلك ذكر بعضهم أنه إنما كتب إنجيله للعشائر وأهل القرى، فعرف المسيح تعريف رسول إلهي مبلغ لشرائع الله، وكيف كان، فقد كتب إنجيله سنة: ٦١ الميلادية.

ج. إنجيل لوقا: لوقا هذا لم يكن حوارياً، ولا رأى المسيح، وإنما تلقن النصرانية من بولس، وبولس كان يهودياً متعصباً على النصرانية، يؤذي المؤمنين بالمسيح ويقلب الأمور عليهم، ثم اتفق مفاجأة أن ادعى أنه صرع، وفي حال الصرع لمسه المسيح ولامه وزجره عن الإساءة إلى متبعيه، وأنه آمن بالمسيح وأرسله

المسيح ليبشر بإنجيله، وبولس هذا هو الذي شيد أركان النصرانية الحاضرة على ما هي عليه، فبني التعليم على أن الإيمان بالمسيح كاف في النجاة من دون عمل، وأباح لهم أكل الميتة ولحم الخنزير، ونهى عن الختنة وكثير مما في التوراة، مع أن الإنجيل لم يأت إلا مصدقاً لما بين يديه من التوراة، ولم يحلل إلا أشياء معدودة، وبالجملة، إنما جاء عيسى ليقوم شريعة التوراة ويرد إليها المنحرفين والفاسقين، لا ليبطل العمل ويقصر السعادة على الإيمان الخالي، وقد كتب لوقا إنجيله بعد إنجيل مرقس، وذلك بعد موت بطرس وبولس، وقد صرح جمع بأن إنجيله ليس كتاباً إلهامياً كسائر الأناجيل، كما يدل عليه ما وقع في مبتدأ إنجيله.

د. إنجيل يوحنا: ذكر كثير من النصارى أن يوحنا هذا هو يوحنا بن زبدي الصياد، أحد التلاميذ الإثني عشر ﴿الْحَوَارِيِّينَ﴾، الذي كان يحبه المسيح حباً شديداً، وذكروا أن (شيرينطوس) و(أبيسون) وجماعتهما لما كانوا يرون أن المسيح ليس إلا إنساناً مخلوقاً لا يسبق وجوده وجود أمه، اجتمعت أساقفة آسيا وغيرهم في سنة: ٩٦ الميلادية عند يوحنا، والتمسوا منه أن يكتب ما لم يكتبه الآخرون في أناجيلهم، ويبين بنوع خصوصي لاهوت المسيح، فلم يسعه أن ينكر إجابة طلبهم، وقد اختلفت كلماتهم في السنة التي ألف فيها هذا الإنجيل: فمن قائل أنها سنة: ٦٥، وقائل أنها سنة: ٩٦، وقائل أنها سنة: ٩٨. وقال جمع منهم إنه ليس تأليف يوحنا التلميذ: فبعضهم على أنه تأليف طالب من طلبة المدرسة الإسكندرية، وبعضهم على أن هذا الإنجيل كله وكذا رسائل يوحنا ليست من تصنيفه، بل إنما صنفه بعضهم في ابتداء القرن الثاني، ونسبه إلى يوحنا ليعتبره الناس، وبعضهم على أن إنجيل يوحنا كان في الأصل عشرين باباً، فألحقت كنيسة (أفاس) الباب الحادي والعشرين بعد موت يوحنا، فهذه حال هذه الأناجيل الأربعة، وإذا أخذنا بالقدر المتيقن من هذه الطرق، انتهت إلى سبعة رجال هم: متى، مرقس، لوقا، يوحنا، بطرس، بولس، يهوذا، ينتهي ركونهم كله إلى هذه الأناجيل الأربعة، وينتهي الأربعة إلى واحد هو أقدمها وأسبقها وهو إنجيل متى، وقد مر أنه ترجمة مفقود الأصل لا يدري من الذي ترجمه، وكيف كان أصله، وعلى ماذا كان يبني تعليمه، أبرسالة المسيح أم بألوهيته، وهذا الإنجيل الموجود يترجم أنه ظهر في بني إسرائيل رجل يدعى عيسى بن يوسف النجار، وأقام الدعوة إلى الله، وكان يدعي أنه ابن الله مولود من غير أب بشري، وأن أباه أرسله ليفدي به الناس عن ذنوبهم بالصلب والقتل، وأنه أحيى الميت، وأبرأ الأكمه والأبرص، وشفى المجانين بإخراج الجن من أبدانهم، وأنه كان له اثنا عشر تلميذاً: أحدهم متى صاحب الإنجيل،

بارك لهم وأرسلهم للدعوة وتبليغ الدين المسيحي.

٤. انتقادات للأناجيل:

أ. فهذا ملخص ما تنتهي إليه الدعوة المسيحية على انبساطها على شرق الأرض وغربها، وهو لا يزيد على خبر واحد مجهول الاسم والرسم، مبهم العين والوصف.

ب. وهذا الوهن العجيب في مبدأ القصة هو الذي أوجب لبعض أحرار الباحثين من أوروبا أن ادعى أن المسيح عيسى بن مريم شخص خيالي، صوره بعض النزعات الدينية على حكومات الوقت أولها، وتأيد ذلك بموضوع خرافي آخر يشبهه كل الشبه في جميع شؤون القصة، وهو موضوع (كرشنا) الذي تدعي وثنية الهند القديمة أنه ابن الله، نزل عن لاهوته، وفدى الناس بنفسه صلباً ليخلصهم من الأوزار والخطايا، كما يدعى في عيسى المسيح، حذو النعل بالنعل (كما سيجيء ذكره)، وأوجب لآخرين من منتقدي الباحثين أن يذهبوا إلى أن هناك شخصين مسميين بالمسيح: المسيح غير المصلوب، والمسيح المصلوب، وبينهما من الزمان ما يزيد على خمسة قرون، وأن التاريخ الميلادي الذي سنتنا هذه سنة ألف وتسعمائة وستة وخمسين منه، لا ينطبق على واحد منهما، بل المسيح الأول غير المصلوب يتقدم عليه بما يزيد على مائتين وخمسين سنة، وقد عاش نحواً من ستين سنة، والمسيح الثاني المصلوب يتأخر عنه بما يزيد على مائتين وتسعين سنة، وقد عاش نحواً من ثلث وثلاثين سنة، على أن عدم انطباق التاريخ الميلادي على ميلاد المسيح في الجملة، مما لم يسع للنصارى إنكاره، وهو سكتة تاريخية.

ج. على أن هاهنا أموراً مريبة موهمة أخرى، فقد ذكروا أنه كتب في القرنين الأولين من الميلاد أناجيل كثيرة أخرى، ربما أنهوها إلى نيف ومائة من الأناجيل، والأناجيل الأربعة منها، ثم حرمت الكنيسة جميع تلك الأناجيل إلا الأناجيل الأربعة التي عرفت قانونية لموافقة متونها تعليم الكنيسة، ومن جملة الأناجيل المتروكة: إنجيل برنابا، الذي ظهرت نسخة منه منذ سنين فترجمت إلى العربية والفارسية، وهو يوافق في عامة قصصه ما قصه القرآن في المسيح عيسى بن مريم.

د. ومن العجيب أن المواد التاريخية المأثورة عن غير اليهود أيضاً ساكتة عن تفاصيل ما ينسبه الإنجيل إلى الدعوة المسيحية من حديث البنوة والفداء وغيرهما، ذكر المؤرخ الأمريكي الشهير (هندريك ويلم وان لون) في تأليفه في تاريخ البشر، كتاباً كتبه الطبيب (إسكولابيوس كولتلوس) الرومي سنة: ٦٢

الميلادية إلى ابن أخيه (جلاديوس أنسا)، وكان جندياً في عسكر الروم بفلسطين، يذكر فيه أنه عاد مريضاً برومية يسمى بولس، فأعجبه كلامه، وقد كان بولس كلمه بالدعوة المسيحية، وذكر له طرفاً من أخبار المسيح ودعوته، ثم يذكر أنه ترك بولس ولم يره حتى سمع بعد حين أنه قتل في طريق (أوستى)، ثم يسأل ابن أخيه أن يبحث عن أخبار هذا النبي الإسرائيلي الذي كان يذكره بولس، وعن أخبار بولس نفسه، ويكتب إليه ما بلغه من ذلك، فكتب إليه (جلاديوس أنسا) بعد ستة أسابيع من معسكر الروم بأورشليم: (أني سألت عدة من شيوخ البلد ومعمريهم عن عيسى المسيح، فوجدتهم لا يحسنون مجاوبتي فيما أسألهم، هذا والسنة سنة: ٦٢ ميلادية وهم شيوخ! حتى لقيت بياع زيتون، فسألته هل يعرفه؟ فأنعم لي في الجواب، ثم دلني على رجل اسمه يوسف، وذكر أنه كان من أتباعه ومحبيه، وأنه خبير بقصصه بصير بأخباره، يستطيع أن يجيبك فيما تسأله عنه، فلقيت يوسف اليوم بعدما تفحصت أياماً، فوجدته شيخاً هرماً، وقد كان قديماً يصطاد السمك في بعض البحيرات من هذه الناحية، كان الرجل على كبر سنه صحيح المشاعر جيد الحافظة، وقص لي جميع الأخبار والقضايا الحادثة في ذلك الأوان، أوان الاغتشاش والفتنة، ذكر أن فونتيوس فيلاطوس كان حاكماً على سامرا ويهودية في عهد القيصر (تي بريوس)، فاتفق أن وقع أيام حكومته فتنة في أورشليم، فسافر فونتيوس فيلاطوس إليها لإخماد ما فيه من نار الفتنة، وكانت الفتنة هي ما شاع يومئذ أن ابن نجار من أهل الناصرة يدعو الناس ويستنهضهم على الحكومة، فلما تحققوا أمره، تبين أن ابن النجار المتهم شاب عاقل متين، لم يرتكب ما يوجب عليه سياسة، غير أن رؤساء المذهب من اليهود كانوا يخالفونه ويباغضونه بأشد ما يكون، وقد قالوا لفيلاطوس: إن هذا الشاب الناصري يقول: لو أن يونانياً أو رومياً أو فلسطينياً عامل الناس وعاشرهم بالعدالة والشفقة، كان عند الله كمن صرف عمره في مطالعة كتاب الله وتلاوة آياته، وكأن هذه التعرضات والاقتراحات لم تؤثر في فيلاطوس أثرها، لكنه لما سمع ازدحام الناس قبال المعبد، وهم يريدون أن يقبضوا على عيسى وأصحابه ويقطعوهم إرباً إرباً، رأى أن الأصلح أن يقبض هو على هذا الشاب النجار ويسجنه، حتى لا يقتل بأيدي الناس في غوغائهم، وكان فيلاطوس لم يتضح له سبب ما ينقمه الناس من عيسى كل الاتضاح، وكلما كلم الناس في أمره وسألهم واستوضحهم، علت أصواتهم وتنادوا: (هو كافر) (هو ملحد) (هو خائن)، فلم ينته الأمر إلى طائل، حتى استقر رأي فيلاطوس أن يكلم عيسى بنفسه، فأشخصه وكلمه وسأله عما يقصده بما يبلغه من الدين،

فأجابه عيسى أنه لا يهتم بأمر الحكومة والسياسة، ولا له في ذلك غرض، وأنه يهتم بالحياة الروحانية أكثر مما يهتم بأمر الحياة الجسمانية، وأنه يعتقد أن الإنسان يجب أن يحسن إلى الناس، ويعبد الله الفرد الواحد وحده، الذي هو في حكم الأب لجميع أرباب الحياة من المخلوقات، وكان فيلاطوس ذا خبرة في مذاهب الرواقيين وسائر فلاسفة يونان، فكأنه لم ير في ما كلمه به عيسى موضع غمضة، ولا محل مؤاخذة، ولذلك عزم ثانياً أن يخلص هذا النبي السليم المتين من شر اليهود، وسوف في حكم قتله وإنجازه، لكن اليهود لم يرضوا بذلك، ولم يتركوه على حاله، بل أشاعوا عليه أنه فتن بأكاذيب عيسى وأقاويله، وأن فيلاطوس يريد الخيانة على قيصر، وأخذوا يستشهدون عليه ويسجلون الطوامير على ذلك، يريدون به عزله من الحكومة، وقد كان برز قبل ذلك فتن وانقلابات في فلسطين، والقوى المؤمنة القيصرية قليلة العدة، لا تقوى على إسكات الناس فيها كل القوة، وكان على الحكام وسائر المأمورين من ناحية قيصر أن لا يعاملوا الناس بما يجلب شكواهم وعدم رضاهم، فلهذه الأسباب، لم ير فيلاطوس بداً من أن يفدي هذا الشاب المسجون للأمن العام، ويجيب الناس فيما سألوه من قتله، وأما عيسى، فإنه لم يجزع من الموت، بل استقبله على شهامة من نفسه، وقد عفى قبل موته عمن تسبب إلى قتله من اليهود، ثم قضي به على الصليب، والناس يسخرون منه ويشتمونه ويسبونه)، قال (جلاديوس أنسا): هذا ما قص لي يوسف من قصة عيسى، ودموعه تجري على خديه، وحين ودعني للمفارقة، قدمت إليه شيئاً من المسكوك الذهبي، لكنه أبى أن يأخذه، وقال لي: (يوجد هاهنا من هو أفقر مني، فأعطه إياه)، وسألته عن بولس رفيقك المعهود، فما كان يعرفه معرفة تامة، والقدر الذي تبين من أمره: أنه كان رجلاً خياماً، ثم ترك شغله واشتغل بالتبليغ لهذا المذهب الجديد، مذهب الرب الرؤوف الرحيم الإله، الذي بينه وبين (يهوه) إله يهود الذي لا نزال نسمعه من علماء اليهود من الفرق، ما هو أبعد مما بين السماء والأرض، والظاهر أن بولس سافر أولاً إلى آسيا الصغرى، ثم إلى يونان، وأنه كان يقول للعبيد والأرقاء: إنهم جميعاً أبناء لأب يحبهم ويرأف بهم، وأن السعادة ليست تخص بعض الناس دون بعض، بل تعم جميع الناس من فقير وغني، بشرط أن يعاشروا على المؤاخاة، ويعيشوا على الطهارة والصداقة)، انتهى ملخصاً.

هـ. هذه عامة فقرات هذا الكتاب مما يرتبط بما نحن فيه من البحث، وبالتأمل في جمل مضامين هذا الكتاب، يتحصل للمتأمل أن ظهور الدعوة المسيحية كيف كان في بني إسرائيل بعيد عيسى عليه السلام،

وأنه لم يكن إلا ظهور دعوة نبوية بالرسالة من عند الله، لا ظهور دعوة إلهية بظهور اللاهوت ونزولها إليهم وتخليصهم بالفداء.

و. ثم إن عدة من تلامذة عيسى أو المنتسبين إليه، كبولس وتلامذة تلامذتهم، سافروا بعد وقعة الصلب إلى مختلف أقطار الأرض من الهند وإفريقية ورومية وغيرها، وبسطوا الدعوة المسيحية، لكنهم لم يلبثوا دون أن اختلفوا في مسائل أصلية من التعليم: كلاهوت المسيح، وكفاية الإيمان بالمسيح عن العمل بشريعة موسى، وكون دين الإنجيل ديناً أصيلاً ناسخاً لدين موسى، أو كونه تابعاً لشريعة التوراة مكملاً إياها، فافترقوا عند ذلك فرقاً.

٥. تأثير الوثنية في العقائد النصرانية:

أ. والذي يجب الإمعان فيه: أن الأمم التي بسطت الدعوة المسيحية وظهرت فيها أول ظهورها، كالروم والهند وغيرهما، كانوا قبلها منتحلين بالوثنية الصابئة أو البرهمنية أو البوذائية، وفيها أصول من مذاق التصوف من جهة، والفلسفة البرهمنية من جهة، وفيها جميعاً شطر وافر من ظهور اللاهوت في مظهر الناسوت، على أن القول بتثليث الوحدة، ونزول اللاهوت في لباس الناسوت، وتحملها الصلب والعذاب فداءً، كان دائراً بين القدماء من وثنية الهند والصين ومصر وكلدان والآشور والفرس، وكذا قدماء وثنية الغرب، كالرومان والإسكندناويين وغيرهم، على ما يوجد في الكتب المؤلفة في الأديان والمذاهب القديمة.

ب. ذكر (دوان) في كتابه (خرافات التوراة وما يماثلها في الأديان الأخرى): (إذا رجعنا البصر إلى الهند، نرى أن أعظم وأشهر عبادتهم اللاهوتية هو التثليث، ويسمون هذا التعليم بلغتهم (ترى مورتى)، وهي عبارة مركبة من كلمتين بلغتهم السنسكريتية: ﴿تَرَى﴾ ومعناها الثلاثة، و(مورتى) ومعناها هيآت أو أقانيم، وهي (برهما، وفشنو، وسيفا) ثلاثة أقانيم متحدة لا ينفك عن الوحدة، فهي إله واحد بزعمهم)، ثم ذكر: أن برهما عندهم هو الأب، وفشنو هو الابن، وسيفا هو روح القدس، ثم ذكر أنهم يدعون سيفاً (كرشنا) الرب المخلص والروح العظيم، الذي ولد منه (فشنو) الإله الذي ظهر بالناسوت على الأرض ليخلص الناس، فهو أحد الأقانيم الثلاثة التي هي الإله الواحد، وذكر أيضاً: أنهم يرمزون للأقنوم الثالث بصورة حمامة، كما يقوله النصارى.

ج. وقال مستر (فابر) في كتابه (أصل الوثنية): (كما نجد عند الهنود ثالوثاً مؤلفاً من (برهما)

و(فشنو) و(سيفا)، نجد عند البوذيين ثالوثاً، فإنهم يقولون: إن (بوذ) إله له ثلاثة أقانيم، وكذلك بوذيو (جينست) يقولون: إن (جيفا) مثلث الأقانيم)، قال: (والصينيون يعبدون بوذه ويسمونه (فو)، ويقولون إنه ثلاثة أقانيم كما تقول الهنود)

د. وقال دوان في كتابه المتقدم ذكره: (وكان قسيسو هيكل منفيس بمصر يعبرون عن الثالوث المقدس للمبتدئين بتعلم الدين، بقولهم: إن الأول خلق الثاني، والثاني خلق الثالث، وبذلك تم الثالوث المقدس)، وسأل توليسو ملك مصر الكاهن تنيشوكي أن يخبره: هل كان قبله أحد أعظم منه؟ وهل يكون بعده أحد أعظم منه؟ فأجابه الكاهن: (نعم، يوجد من هو أعظم، وهو الله قبل كل شيء، ثم الكلمة، ومعهما روح القدس، ولهذه الثلاثة طبيعة واحدة، وهم واحد بالذات، وعنهم صدرت القوة الأبدية، فاذهب يا فاني يا صاحب الحياة القصيرة)

هـ. وقال بونويك في كتابه (عقائد قدماء المصريين): (أغرب كلمة عم انتشارها في ديانة المصريين، هي قولهم بلاهوت الكلمة، وأن كل شيء حصل بواسطتها، وأنها منبثقة من الله، وأنها هي الله)، انتهى، وهذا عين العبارة التي يبتدي بها إنجيل يوحنا.

و. وقال (هيجين) في كتاب (الإنكلوساكسون): (كان الفرس يدعون متروساً الكلمة والوسيط ومخلص الفرس)، ونقل عن كتاب سكان أوروبا الأولين: أنه كان الوثنيون القدماء يقولون: إن الإله مثلث الأقانيم، ونقل عن اليونان والرومان والفنلنديين والإسكندناويين قضية الثالوث السابق الذكر، وكذا القول بالكلمة عن الكلدانيين والآشوريين والفينيقيين.

ز. وقال دوان في كتابه (خرافات التوراة وما يقابلها من الديانات الأخرى) ص: ١٨١ ما ترجمته بالتلخيص: (إن تصور الخلاص بواسطة تقديم أحد الآلهة ذبيحة فداءً عن الخطيئة، قديم العهد جداً عند الهنود الوثنيين وغيرهم)، وذكر شواهد على ذلك: منها قوله: (يعتقد الهنود أن كرشنا المولود البكر ـ الذي هو نفس الآلهة فشنو الذي لا ابتداء له ولا انتهاء على رأيهم ـ تحرك حنواً كي يخلص الأرض من ثقل حملها، فأتاها وخلص الإنسان بتقديم ذبيحة عنه)، وذكر أن (مستر مور) قد صور كرشنا مصلوباً، كما هو مصور في كتب الهنود، مثقوب اليدين والرجلين، وعلى قميصه صورة قلب الإنسان معلقاً، ووجدت له صورة مصلوباً، وعلى رأسه إكليل من الذهب، والنصارى تقول: إن يسوع صلب وعلى رأسه إكليل من الشوك.

ح. وقال (هوك) في ص: ٣٢٦ من المجلد الأول من رحلته: (ويعتقد الهنود الوثنيون بتجسد بعض الآلهة، وتقديم ذبيحة فداء للناس من الخطيئة)

ط. وقال (موريفور ليمس) في ص: ٢٦ من كتابه (الهنود): (ويعتقد الهنود الوثنيون بالخطيئة الأصلية، ومما يدل على ذلك ما جاء في مناجاتهم وتوسلاتهم التي يتوسلون بها بعد (الكياتري)، وهو: إني مذنب ومرتكب الخطيئة، وطبيعتي شريرة، وحملتني أمي بالإثم، فخلصني يا ذا العين الحندقوقية، يا مخلص الخاطئين من الآثام والذنوب)

ي. وقال القس (جورج كوكس) في كتابه (الديانات القديمة) في سياق الكلام عن الهنود: (ويصفون كرشنا بالبطل الوديع المملوء لاهوتاً، لأنه قدم شخصه ذبيحة)

ك. ونقل (هيجين) عن (اندارادا الكروزوبوس) ـ وهو أول أوربي دخل بلاد التيبال والتبت ـ أنه قال في الإله (اندرا) الذي يعبدونه: (إنه سفك دمه بالصلب وثقب المسامير، لكي يخلص البشر من ذنوبهم، وأن صورة الصلب موجودة في كتبهم)، وفي كتاب (جورجيوس) الراهب صورة الإله (اندرا) هذا مصلوباً، وهو بشكل صليب أضلاعه متساوية العرض متفاوتة الطول، فالرأسي ـ وفيه صورة وجهه ـ والسفلى أطولها، ولولا صورة الوجه، لما خطر لمن يرى الصورة أنها تمثل شخصاً، هذا.

ل. وأما ما يروى عن البوذيين في بوذا، فهو أكثر انطباقاً على ما يرويه النصارى عن المسيح من جميع الوجوه، حتى أنهم يسمونه ﴿الْمَسِيحُ﴾، و(المولود الوحيد)، و(مخلص العالم)، ويقولون إنه إنسان كامل وإله كامل، تجسد بالناسوت، وأنه قدم نفسه ذبيحة ليكفر ذنوب البشر ويخلصهم من ذنوبهم، فلا يعاقبوا عليها، ويجعلهم وارثين لملكوت السموات، بين ذلك كثير من علماء الغرب: منهم (بيل) في كتابه، و(هوك) في رحلته، و(موالر) في كتابه تاريخ الآداب السنسكريتية، وغيرهم.

م. فهذه نبذة أو أنموذجة من عقيدة تلبس اللاهوت بالناسوت، وحديث الصلب والفداء في الديانات القديمة التي كانت الأمم متمسكين بها منكبين عليها، يوم شرعت الديانة النصرانية تنبسط على الأرض، وأخذت الدعوة المسيحية تأخذ بمجامع القلوب في المناطق التي جال الدعاة المسيحيون فيها، فهل هذا إلا أن الدعاة المسيحيين أخذوا أصول المسيحية وأفرغوها في قالب الوثنية، واستمالوا بذلك قلوب الناس في تقبل دعوتهم وهضم تعليمهم؟

ن. ويؤيد ذلك ما ترى في كلمات بولس وغيره من الطعن في حكمة الحكماء وفلسفتهم، والإزراء بطرق الاستدلالات العقلية، وأن الإله الرب يرجح بلاهة الأبله على عقل العاقل، وليس ذلك إلا لأنهم قابلوا بتعليمهم مكاتب التعقل والاستدلال، فرده أهله بأنه لا طريق إلى قبوله، بل إلى تعقله الصحيح من جهة الاستدلال، فوضعوا الأساس على المكاشفة والامتلاء بالروح المقدس، فشاكلوا بذلك ما يصر به جهلة المتصوفة، أن طريقتهم طور وراء طور العقل.

٥. انتشار النصرانية وتطورها:

أ. ثم إن الدعاة منهم ترهبوا وجالوا في البلاد (على ما يحكيه كتاب أعمال الرسل والتواريخ)، وبسطوا الدعوة المسيحية، واستقبلتهم في ذلك العامة في شتات البلاد، كان من سر موفقيتهم، وخاصة في إمبراطورية الروم، هي الضغطة الروحية التي عمت البلاد من فشو الظلم والتعدي، وشمول أحكام الاسترقاق والاستعباد، والبون البعيد في حياة الطبقة الحاكمة والمحكومة والآمرة والمأمورة، والفصل الشاسع بين عيشة الأغنياء وأهل الإتراف والفقراء والمساكين والأرقاء، وقد كانت الدعاة تدعو إلى المؤاخاة والمحابة والتساوي والمعاشرة الجميلة بين الناس، ورفض الدنيا وعيشتها الكدرة الفانية، والإقبال على الحياة الصافية السعيدة التي في ملكوت السماء، ولهذا بعينه ما كان يعني بحالهم الطبقة الحاكمة من الملوك والقياصرة كل العناية، ولا يقصدونهم بالأذى والسياسة والطرد، فلم يزالوا يزيدون عدداً من غير تظاهر وتنافس، وينمون قوة وشدة، حتى حصل لهم جم غفير في إمبراطورية الروم وإفريقية والهند وغيرها من البلاد، ولم يزالوا كلما بنوا كنيسة وفتحوا بابها على وجوه الناس، هدموا بذلك واحداً من بيوت الأوثان وأغلقوا بابه، وكانوا لا يعتنون بمزاحمة رؤساء الوثنية في هدم أساسهم، ولا بملوك الوقت وحكامه في التعالي عن خضوعهم، وفي مخالفة أحكامهم ودساتيرهم، وربما كان ذلك يؤديهم إلى الهلاك والقتل والحبس والعذاب، فكان لا تزال تقتل طائفة وتسجن أخرى وتشرد ثالثة.

ب. وكان الأمر على هذه الصفة إلى أوان ملك القيصر (كنستانتين)، فآمن بالملة المسيحية وأعلن بها، فأخذ التنصر بالرسمية، وبنيت الكنائس في الروم وما يتبع إمبراطوريته من الممالك، وذلك في النصف الأخير من القرن الرابع الميلادي، تمركزت النصرانية يومئذ في كنيسة الروم، وأخذت تبعث القسيسين إلى أكناف الأرض من البلاد التابعة، يبنون الكنائس والديرات ومدارس يدرسون بها التعليم الإنجيلي.

ج. والذي يجب إلفات النظر إليه: أنهم وضعوا البحث على أصول مسلمة إنجيلية، فأخذوا التعاليم الإنجيلية كمسألة الأب والابن والروح، ومسألة الصلب والفداء وغيرها، أصولاً مسلمة، وبنوا البحث والتنقير عليها، وهذا أول ما ورد على أبحاثهم الدينية من الوهن والوهاء، فإن استحكام البناء المبني، وإن بلغ ما بلغ واستقامته، لا يغني عن وهن الأساس المبني عليه شيئاً، وما بنوا عليه من مسألة تثليث الوحدة والصلب والفداء، أمر غير معقول، وقد اعترف عدة من باحثيهم في التثليث بأنه أمر غير معقول، لكنهم اعتذروا عنه بأنه من المسائل الدينية التي يجب أن تقبل تعبداً: (فكم في الأديان من مسألة تعبدية تحيلها العقول)، وهو من الظنون الفاسدة المتفرعة على أصلهم الفاسد، وكيف يتصور وقوع مسألة مستحيلة في دين حق؟ ونحن إنما نقبل الدين ونميز كونه دين حق بالعقل، وكيف يمكن عند العقل أن تشتمل العقيدة الحقة على أمر يبطله العقل ويحيله؟ وهل هذا إلا تناقض صريح؟ نعم، يمكن أن يشتمل الدين على ممكن يخرق العادة الجارية والسنة الطبيعية القائمة، وأما المحال الذاتي فلا البتة.

د. وهذا الطريق المذكور من البحث هو الذي أوجب وقوع الخلاف والمشاجرة بين الباحثين المتفكرين منهم في أوائل انتشار صيت النصرانية، وانكباب المحصلين على الأبحاث المذهبية في مدارس الروم والإسكندرية وغيرهما، فكانت الكنيسة تزيد كل يوم في مراقبتها لوحدة الكلمة، وتهيئ مجمعاً مشكلاً عند ظهور كل قول حديث وبدعة جديدة من البطارقة والأساقفة، لإقناعهم بالمذهب العام، وتكفيرهم ونفيهم وطردهم وقتلهم إذا لم يقنعوا.

٦. المجامع الكنسية وانشعاب النصرانية:

أ. وأول مجمع عقدوه: مجمع نيقية، لما قال أريوس: إن أقنوم الابن غير مساو لأقنوم الأب، وأن القديم هو الله والمسيح مخلوق، اجتمعت البطارقة والمطارنة والأساقفة في قسطنطينية بمحضر من القيصر كنستانتين، وكانوا ثلاثمائة وثلاثة عشر رجلاً، واتفقوا على هذه الكلمة: (نؤمن بالله الواحد الأب، مالك كل شيء، وصانع ما يرى وما لا يرى، وبالابن الواحد يسوع المسيح ابن الله الواحد، بكر الخلائق كلها، وليس بمصنوع، إله حق من إله حق، من جوهر أبيه، الذي بيده أتقنت العوالم وكل شيء، الذي من أجلنا ومن أجل خلاصنا نزل من السماء، وتجسد من روح القدس، وولد من مريم البتول، وصلب أيام فيلاطوس، ودفن، ثم قام في اليوم الثالث، وصعد إلى السماء، وجلس عن يمين أبيه، وهو مستعد للمجيء

تارة أخرى للقضاء بين الأموات والأحياء، ونؤمن بروح القدس الواحد، روح الحق الذي يخرج من أبيه، وبمعمودية واحدة لغفران الخطايا، وبجماعة واحدة قدسية مسيحية جاثليقية، وبقيام أبداننا، والحياة أبد الآبدين)

ب. هذا هو المجمع الأول، وكم من مجمع بعد ذلك عقدوه للتبري عن المذاهب المستحدثة، كمذهب النسطورية واليعقوبية والأليانية والليليارسية والمقدانوسية والسباليوسية والنوئتوسية والبولسية وغيرها، ومع هذا، كانت الكنيسة تقوم بالواجب من مراقبتها، ولا تتوانى ولا تهن في دعوتها، وتزيد كل يوم في قوتها وسيطرتها، حتى وفقت لجلب سائر دول أوروبا إلى التنصر: كفرنسا، والإنجليز، والنمسا، والبروس، والإسبانيا، والبرتغال، والبلجيك، وهولندا، وغيرهم، إلا الروسيا أواخر القرن الخامس الميلادي سنة: ٤٩٦.

ج. ولم تزل تتقدم وترتقي الكنيسة من جانب، ومن جانب آخر كانت تهاجم الأمم الشمالية والعشائر البدوية على الروم، والحروب والفتن تضعف سلطنة القياصرة، وآل الأمر إلى أن أجمعت أهل الروم والأمم المتغلبية على إلقاء زمام أمور المملكة إلى الكنيسة، كما كانت زمام أمور الدين بيدها، فاجتمعت السلطنة الروحانية والجسمانية لرئيس الكنيسة اليوم وهو (البابا جريجوار)، وكان ذلك سنة: ٥٩٠ الميلادية، وصارت كنيسة الروم لها الرئاسة المطلقة للعالم المسيحي، غير أن الروم لما كانت انشعبت إمبراطوريته إلى الروم الغربي الذي عاصمتها روما، والروم الشرقي الذي عاصمتها قسطنطينية، كانت قياصرة الروم الشرقي يعدون أنفسهم رؤساء دينيين لمملكتهم، من غير أن يتبعوا كنيسة روما، وهذا مبدأ انشعاب المسيحية إلى الكاثوليك (أتباع كنيسة روما) والأورثوذكس (وهم غيرهم)

د. وكان الأمر على ذلك حتى إذا فتحت قسطنطينية بيد آل عثمان، وقتل القيصر (بالي اولوكوس) ـ وهو آخر قياصرة الروم الشرقي وقسيس الكنيسة اليوم ـ قتل في كنيسة (أياصوفيا)، وادعى وراثة هذا المنصب الديني ـ أعني رئاسة الكنيسة ـ قياصرة روسيا، لقرابة سببية كانت بينهم وبين قياصرة الروم، وكانت الروس تنصرت في القرن العاشر الميلادي، فصارت ملوك روسيا قسيسي كنيسة أرضهم، غير تابعة لكنيسة روما، وكان ذلك سنة: ١٤٥٤ الميلادية، وبقي الأمر على هذا الحال نحواً من خمسة قرون، حتى قتل (تزار نيكولا) ـ وهو آخر قياصرة الروسيا ـ قتل هو وجميع أهل بيته سنة: ١٩١٨ الميلادية بيد

الشيوعيين، فعادت كنيسة روما تقريباً إلى حالها قبل الانشعاب.

هـ. لكن الكنيسة في أثر ما كانت تحاول رؤسائها السلطة على جميع جهات حياة الناس في القرون الوسطى التي كانت الكنيسة فيها في أوج ارتقائها وارتفاعها، ثار عليها جماهير من المتدينين تخلصاً من القيود التي كانت تحملها عليهم الكنيسة، فخرجت طائفة عن تبعية أحكام رؤساء الكنيسة والباباوات وطاعتهم، مع البقاء على طاعة التعليم الإنجيلي على ما يفهمه مجامعهم، ويقرره اتفاق علمائهم وقسيسهم، وهؤلاء هم الأورثوذكس، وطائفة خرجت عن متابعة كنيسة روما أصلاً، فليسوا بتابعين في التعليم الإنجيلي لكنيسة روما، ولا معتنين للأوامر الصادرة منها، وهؤلاء هم البروتستانت، فانشعب العالم المسيحي اليوم إلى ثلاث فرق: الكاثوليك (التابعة لكنيسة روما وتعليمها)، والأورثوذكس (التابعة لتعليم الكنيسة دون نفسها)، وقد حدثت شعبتهم بحدوث الانشعاب في الكنيسة، وخاصة بعد انتقال كنيسة قسطنطينية إلى مسكو بروسيا (كما تقدم)، والبروتستانت (الخارجة عن تبعية الكنيسة وتعليمها جميعاً)، وقد استقلت طريقتهم وتظاهرت في القرن الخامس عشر الميلادي.

و. هذا إجمال ما جرى عليه أمر الدعوة المسيحية في زمان يقرب من عشرين قرناً، والبصير بالغرض الموضوع له هذا الكتاب يعلم أن القصد من ذكر جمل تاريخهم:

• أولاً: أن يكون الباحث على بصيرة من التحولات التاريخية في مذهبهم، والمعاني التي يمكن أن تنتقل إلى عقائدهم الدينية بنحو التوارث أو السراية أو الانفعال بالامتزاج، أو الإلف والعادة من عقائد الوثنية والأفكار الموروثة منهم أو المأخوذة عنهم.

• وثانياً: أن اقتدار الكنيسة، وخاصة كنيسة روما، بلغ بالتدريج في القرون الوسطى الميلادية إلى نهاية أوجه، حتى كانت لهم سيطرة الدين والدنيا، وانقادت لهم كراسي الملك بأوروبا، فكان لهم عزل من شاءوا ونصب من شاءوا، يروى أن البابا مرة أمر إمبراطور ألمانيا أن يقف ثلاثة أيام حافياً على باب قصره في فصل الشتاء، لزلة صدرت منه يريد أن يغفرها له، ورفس البابا مرة تاج الملك برجله، حيث جاءه جاثياً يطلب المغفرة، وقد كانوا وصفوا المسلمين لأتباعهم وصفاً لم يدعهم إلا أن يروا دين الإسلام دين الوثنية، يستفاد ذلك من الشعارات والأشعار التي نظموها في استنهاض النصارى وتهييجهم على المسلمين في الحروب الصليبية التي نشبت بينهم وبين المسلمين سنين متطاولة، فإنهم كانوا يرون أن المسلمين يعبدون

الأصنام، وأن لهم آلهة ثلاثة أسمائها على الترتيب: (ماهوم) ويسمى بافوميد وماهومند، وهو أول الآلهة، وهو ﴿مُحَمَّدٌ﴾، وبعده (ايلين) وهو الثاني، وبعده (ترفاجان) وهو الثالث، وربما يظهر من بعض كلماتهم أن للمسلمين إلهين آخرين، وهما (مارتوان) و(جوبين)، ولكنهما بعد الثلاثة المتقدمة رتبة، وكانوا يقولون: إن محمداً بنى دعوته على دعوى الألوهية، وربما قالوا: إنه كان اتخذ لنفسه صنماً من ذهب، وفي أشعار ريشار التي قالها لاستنهاض الإفرنج على المسلمين: (قوموا وقلبوا ماهومند وترفاجان، وألقوهما في النار تقرباً من إلهكم)، وفي أشعار رولان في وصف (ماهوم) إله المسلمين: (إنه مصنوع تاماً من الذهب والفضة، ولو رأيته أيقنت أنه لا يمكن لصانع أن يصور في خياله أجمل منه ثم يصنعه، عظيمة جثته، جيدة صنعته، وفي سيمائه آثار الجلالة ظاهرة، ماهوم مصنوع من الذهب والفضة، يكاد سنا برقه يذهب بالبصر، وقد أقعد على فيل هو من أحسن المصنوعات وأجودها، بطنه خال، وربما أحس الناظر من بطنه ضوءاً، هو مرصعة بالأحجار الثمينة المتلألئة، يرى باطنه من ظاهره، ولا يوجد له في جودة الصنعة نظير)، ولما كانت آلهة المسلمين يوحون إليهم في مواقع الشدة، وقد انهزم المسلمون في بعض حروبهم، بعث قائد القوم واحداً في طلب إلههم الذي كان بمكة (يعني محمداً ﷺ)، يروي بعض من شاهد الواقعة: أن الإله (يعني محمداً) جاءهم وقد أحاط به جم غفير من أتباعه، وهم يضربون الطبول والعيدان والمزامير والبوقات المعمولة من فضة، ويتغنون ويرقصون، حتى أتوا به إلى المعسكر بسرور وترح ومرح، وقد كان خليفته منتظراً لقدومه، فلما رآه قام على ساقه، واشتغل بعبادته بخضوع وخشوع، ويذكر (ريشار) أيضاً في وصف وحي الإله (ياهوم) الذي سمعت وصفه، فيقول: (إن السحرة سخروا واحداً من الجن وجعلوه في بطن ذلك الصنم، وكان ذلك الجني يرعد ويعربد أولاً، ثم يأخذ في تكليم المسلمين وهم ينصتون له)، وأمثال هذه الطرف توجد كثيراً في كتبهم المؤلفة في سني الحروب الصليبية أو المتعرضة لشؤونها، وإن كان ربما أبهتت القارئ وأدهشته تعجباً وحيرة، وكاد أن لا يصدق صحة النقل حين يحدث له أمور لم يشاهدها مسلم في يقظة، ولا رآها في نومة أو نعسة.

• وثالثاً: أن يتحقق الباحث المتدبر كيفية طرق التطور على الدعوة المسيحية في مسيرها خلال القرون الماضية حتى اليوم، فإن العقائد الوثنية وردت فيها بخفي دبيبها أولاً بالغلو في حق المسيح عليه السلام، ثم تمكنت، فأفرغت الدعوة في قالب التثليث: الأب والابن والروح، والقول بالصلب والفداء،

واستلزم ذلك القول برفض العمل والاكتفاء بالاعتقاد، وكان ذلك أولاً في صورة الدين، وكان يعقد أزمتهم بالكنيسة بإتيان أشياء من صوم وصلاة وتعميد، لكن لم يزل الإلحاد ينمو جسمه ويقوي روحه، ويبرز الانشعابات، حتى ظهرت البروتستانت، وقامت القوانين الرسمية مقام الهرج والمرج في السياسات، مدونة على أساس الحرية في ما وراء القانون (الأحكام العملية المضمونة الإجراء)، فلم يزل التعليم الديني يضعف أثراً ويخيب سعياً، حتى انثلمت تدريجياً أركان الأخلاق والفضائل الإنسانية، عقيب شيوع المادية التي استتبعتها الحرية التامة، وظهرت الشيوعية والاشتراك بالبناء على فلسفة (ماترياليسم ديالكتيك) ورفض القول باللاهوت والأخلاق الفاضلة الثابتة والأعمال الدينية، فانهدمت الإنسانية المعنوية، وورثتها الحيوانية المادية، مؤلفة من سبعية وبهيمية، وانتهضت الدنيا تسير إليها سيراً حثيثاً، وأما النهضات الدينية التي عمت الدنيا أخيراً، فليست إلا ملاعب سياسية يلعب بها رجال السياسة للتوسل بها إلى غاياتهم وأمانيهم، فالسياسة الفنية اليوم تدق كل باب وتدب كل جحر وثقب، ذكر الدكتور (جوزف شيتلر) استاذ العلوم الدينية في كلية لوتران في شيكاغو: (أن النهضة الدينية الجديدة في أمريكا ليست إلا تطبيق الدين على المجموعة من شؤون الحياة في المدنية الحديثة، وتثبيت أن المدنية الحاضرة لا تضاد الدين، وإن فيه خطر أن يعتقد عامة الناس أنهم متدينون بالدين الحق بما في أيديهم من نتائج المدنية الحاضرة، حتى يستغنوا عن الالتحاق إلى النهضة الحقيقية الدينية لو ظهرت يوماً بينهم، فلا يلتفتوا إليها)، وذكر الدكتور جرج فلوروفسكي أكبر مدافع أرثوذكس روسيا بأمريكا: (أن التعليمات الدينية بأمريكا ليست إلا سلوة كاذبة للقلوب، لأنها لو كانت نهضة حية حقيقية دينية، لكان من الواجب أن تتكىء على تعليمات عميقة واقعية)، فانظر من أين خرج وفد الدين وفي أين نزل، بدأت الدعوة باسم إحياء الدين (العقيدة) والأخلاق (الملكات الحسنة) والشريعة (الأعمال)، واختتمت بإلغاء الجميع ووضع التمتع الحيواني موضعها، وليس ذلك كله إلا تطور الانحراف الأولى الواقع من بولس المدعو بالقديس، بولس الحواري وأعضاده، فلو أنهم سموا هذه المدنية الحاضرة التي تعترف الدنيا بأنها تهدد الإنسانية بالفناء (مدنية بولسية)، كان أحق بالتصديق من قولهم: إن المسيح هو قائد الحضارة والمدنية الحاضرة وحامل لوائها.

٦. الإنسان وعبادة الأصنام

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِيَ الرَّأْيِ وَمَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ﴾ [هود: ٢٥ـ٢٧] وضع الطباطبائي مبحثا حول [عبادة الأصنام (بحث في النشأة والأنواع والتاريخ)]، خلاصته «الميزان: ١٠/ ٢٧٢»:

أ. الإنسان مفطور على الخضوع لقوة فائقة، وهو شديد الولع بتجسيم الأمور المعنوية وتمثيل غير المحسوس في قالب المحسوس، مما أوقعه في تصور الله على صورة خيالية مادية، رغم تنزيهه لفظاً.

ب. العبادة هي خضوع وتذلل نفساني أمام قوة قاهرة، وهي فطرة إنسانية لا يمكن ردعها، والإسلام لم ينه عن عبادة غير الله إلا بعد أن بين أنهم مخلوقون أمثالهم، وأن العزة والقوة لله جميعاً.

ج. نشأت الوثنية من اتخاذ تماثيل للرجال العظماء بعد موتهم، ثم تطورت إلى عبادة أصنام أرباب الأنواع والشفعاء، واتخذ الناس أصناماً للكواكب وللملائكة وللجن، وصولاً إلى عبادة الأصنام نفسها.

د. الوثنية الصابئية تبتني على ربط حوادث العالم بالأجرام العلوية، واتخاذ أصنام وتماثيل لها، ويتولى كهنتها الذبائح والقرابين، والبرهمية تؤمن بثالوث (برهما، وشنو، سيوا) وبالتناسخ، والبوذية تدعو إلى التخلص من الألم بالزهد والخلق الكريم، ولا تتحدث عن الإله.

هـ. وثنية العرب نشأت بعد أن أدخل عمرو بن لحي صنم (هبل) إلى مكة ودعا إلى عبادة الأصنام، بعد أن كان العرب على دين إبراهيم حنفاء، وانتشرت أصنام كثيرة كاللات والعزى ومناة، واختلط في دينهم آثار من الصابئة والبرهمية واليهودية والنصرانية، مع بقاء بعض سنن الحنيفية كالحج والختان.

نصّ المبحث:

١. الإنسان واطمئنانه إلى الحس:

أ. نزعة الإنسان الفطرية إلى الإله: الإنسان يجري في حياته على قانون العلية، ويسعى للوصول إلى علة هذا العالم، لأن سعادته تختلف اختلافاً جوهرياً بين من يثبت إلهاً حياً علياً قديراً، وبين من يرى العالم سدى لا مبدأ له ولا غاية، فهذه نزعة فكرية أولى تليها نزعة فطرية بالإثبات، والحكم بأن للعالم إلهاً خلق كل شيء وأجرى النظام العام.

ب. تجسيم الأمور المعنوية: مزاولة الإنسان للحس والمحسوس، وانكبابه على المادة، جعلته يمثل كل ما يعقله تمثيلاً حسياً، حتى أنه يصور لربه صورة خيالية مادية، رغم تنزيهه لفظاً، وهذا ما أصلحه التعليم الديني بالجمع بين التشبيه والتنزيه، كقول الموحد: (إنه شيء ليس كمثله شيء)

• الإنسان شديد الولع بتخيل الأمور غير المحسوسة في صورة الأمور المحسوسة، وكثيراً ما يحكيه في نفسه بصورة إنسان فوق السماوات جالس على عرش الملك، وقد صرحت التوراة بذلك، وظاهر الأناجيل أيضاً.

٢. الإقبال إلى الله بالعبادة:

أ. العبادة خضوع فطري: إذا قضى الإنسان أن للعالم إلهاً، لم يكن له بد من الخضوع له خضوع عبادة، اتباعاً للناموس الكوني (خضوع الضعيف للقوي)، وهذا الناموس إذا ظهر لذوات الشعور، كان مبدأ للخضوع والمطاوعة، كما نشاهده في الحيوانات العجم وفي المجتمع الإنساني (خضوع الرعية للسلطان، والفقير للغني، والمحب للمحبوب)

• وجميع هذه الخضوعات من نوع واحد: تذلل وهوان نفساني قبال عزة وقهر مشهود، والعمل البدني الذي يظهر هذا التذلل هو العبادة، ولا فرق بين الخضوع للرب وبينه للمولى أو السلطان.

ب. ردع الإنسان عن عبادة غير الله: لا سبيل إلى ردع الإنسان عن هذا الخضوع لاستناده إلى قضاء فطري، إلا أن يتبين له أن الذي كان يظنه قوياً ليس كذلك، والإسلام لم ينه عن اتخاذ آلهة دون الله إلا بعد ما بين للناس أنهم مخلوقون أمثالهم، وأن العزة والقوة لله جميعاً، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ عِبادٌ أَمْثالُكُمْ﴾ [الأعراف: ١٩٤]، وقال: ﴿أَنَّ الْقُوَّةَ للهِ جَمِيعاً﴾ [البقرة: ١٦٥]

• فليس عند غيره ما يدعو إلى الخضوع له، فلا يسوغ الخضوع لأحد ممن دونه إلا أن يؤول إلى الخضوع لله، كتعظيم الرسل والمؤمنين، قال تعالى: ﴿إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ [المائدة: ٥٥]

٣. كيف نشأت الوثنية وبماذا بدأت؟:

أ. روح الشرك سارية في المجتمع الإنساني: اتضح أن الإنسان في مزلة من تجسيم الأمور المعنوية، وهو مفطور للخضوع أمام أي قوة فائقة، ولذا كانت روح الشرك سارية في المجتمع الإنساني سراية تكاد لا تقبل التحرز، حتى في المجتمعات الراقية الحاضرة، واليوم من الوثنية على ظهر الأرض ما يبلغ مئات

الملايين.

ب. بدء الوثنية باتخاذ تماثيل الرجال العظماء: يتأيد بحسب الاعتبار أن الوثنية ابتدأت باتخاذ تماثيل الرجال العظماء ونصب أصنامهم، خاصة بعد الموت، لتكون ذكرى لهم، وقد ورد في روايات أئمة أهل البيت ما يؤيد ذلك:

• في تفسير القمي عن الصادق عليه السلام: (كانوا يعبدون الله فماتوا، فضج قومهم، فجاءهم إبليس وقال: أتخذ لكم أصناماً على صورهم تنظرون إليهم وتأنسون بهم وتعبدون الله، فلم يزالوا يعبدون الله حتى هلك ذلك القرن، ونشأ أولادهم فقالوا: إن آباءنا كانوا يعبدون هؤلاء، فعبدوهم من دون الله)

• وكان رب البيت في الروم واليونان يعبد في بيته، فإذا مات اتخذ له صنم يعبده أهل بيته، وقد ذكر القرآن منهم نمرود وفرعون، واتخاذهم أصنام الموتى يدل على اعتقادهم ببقاء أرواحهم وأثرها.

٤. اتخاذ الأصنام لأرباب الأنواع وغيرهم:

أ. التوسل إلى عبادة الله بعبادة وسائط: لم يعهد أن يتخذ الناس تمثالاً لله سبحانه المتعالي، بل أخذ كل ما يهمه من جهات التدبير، فعبدوا رب البحر، ورب الوادي، ورب الحرب، وهكذا، واتخذ كل منهم إلهاً مما يهواه من صورة وشكل، ومن فلز أو خشب أو حجر.

• وكانوا يتخذون الأصنام شفعاء يستشفعون بها إلى الله، وربما أخذها بعضهم معبودة لنفسها، وربما فضلوها على الله، كما حكاه القرآن: ﴿فَمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللهِ﴾ [الأنعام: ١٣٦]

• وكان بعضهم يعبد الملائكة، وآخرون الجن، وقوم يعبدون الكواكب، وطائفة تتخذ بعض السيارات إلهاً، وقل أن يتخذ إله من دون الله ولا يتخذ له صنم يتوجه إليه في العبادات.

٥. الوثنية الصابئية:

أ. أساسها: الوثنية الصابئية تبتني على ربط حوادث العالم إلى الأجرام العلوية (الشمس، القمر، عطارد، الزهرة، المريخ، المشتري، زحل)، وأنها وسائط بين الله وهذا العالم، فيجب اتخاذ أصنام وتماثيل لها.

ب. مؤسسها: ذكر المؤرخون أن الذي أسسها هو (يوذاسف) المنجم، ظهر بأرض الهند في زمن طهمورث ملك إيران، ودعا إلى مذهبه فاتبعه خلق كثير، وبنيت لها هياكل ومعابد مشتملة على أصنام الكواكب، ولهم أحكام وشرائع وذبائح وقرابين.

ج. عقائدهم: يوحدون الله في ألوهيته لا في عبادته، وينزهونه عن النقائص، ويصفونه بالنفي لا بالإثبات (لا يعجز، لا يجهل، لا يموت)، ويسمون ذلك بالأسماء الحسنى مجازاً.

٦. الوثنية البرهمية:

أ. أصلها: البرهمية من أقدم المذاهب الوثنية، ولعلها نشأت باسم (برهمن) أول ملوك الهند، وظاهر كتابهم المقدس (الفيدا) أنه مجموع رسائل ألفت في أزمنة مختلفة، مما يدل على أنها تطورت من أفكار عامية.

ب. عقائدهم: برهم هو المعبود الأول والأكبر عند الهنود، وهو أصل كل الموجودات، واحد غير متغير، أزلي مطلق، وله ثالوث: (برهما) الخالق، (وشنو) الحافظ، (سيوا) المهلك، وبرهما خلق العالم دفعة بقوله (أوم) أي كن.

- يؤمنون بالتناسخ: النفوس لا تموت بموت الأبدان، بل تتعلق بأبدان أخر، وتعيش سعيدة إن كسبت فضائل، وشقية إن تلبست بالرذائل، إلا الكاملين في معرفة البرهم فإنهم خارجون عن سلطان التناسخ.
- وهم أربع طبقات: البراهمة (علماء المذهب)، والحربيون، والزراع والتجار، ولا يعبأ بغيرهم (كالنساء والعبيد)

٧. الوثنية البوذية:

أ. نشأتها: أصلحت الوثنية البرهمية بالبوذية، منسوبة إلى بوذا (سقياموني) المتوفى سنة ٥٤٣ ق،م، وقد دلت الحفريات الأخيرة على صحة وجوده.

ب. تعاليم بوذا: دعا بوذا إلى التخلص من الشقاء والآلام، وحث على التمسك بشريعته بالتخلق بالأخلاق الكريمة ورفض الشهوات، قال: (أنا متسول، ولا توجد إلا شريعة واحدة للجميع، شريعتي شريعة نعمة للجميع)

- تعاليمه: أن الطبيعة وهمية خداعة، والعدم يزيل كل الحواجز بين الناس، والغاية القصوى هي نجاة النفس من كل ألم، وانقطاع دور التناسخ بتطهير النفس حتى من رغبة الوجود.
- الحقائق الأربع السامية: الألم (الولادة، السن، المرض، الموت)، وأسبابه ﴿الشَّهَوَاتِ﴾، وملاشاته، والطريق المؤدية إلى الملاشاة (نظر صحيح، حس صحيح، نطق صحيح، فعل صحيح، مركز

صحيح، جد صحيح، ذكر صحيح، تأمل صحيح)

• وخلاصة الأدب البوذي: اجتناب كل شيء ردي، وعمل كل شيء صالح، وتهذيب العقل.

• وبوذا لم يتكلم عن الإله، لكن ذلك لم يكن لإعراض منه، بل لأنه كان يبذل جهده في تنفير الناس من الدنيا.

٨. وثنية العرب:

أ. الحنيفية ثم الوثنية: كان أسلاف العرب الأقدمون على دين الوثنية، حتى جاء إبراهيم عليه السلام بابنه إسماعيل إلى مكة، وبنى الكعبة ودعا إلى دين الحنيفية ﴿الْإِسْلَامِ﴾، ثم تهود بعض الأعراب، وتسربت النصرانية والمجوسية.

• ثم وقعت وقائع بين آل إسماعيل وجرهم، واستولى عمرو بن لحي على مكة، مرض عمرو بن لحي فقيل له: إن البلقاء من أرض الشام حمة، فقصدها وبرأ، ورأى هناك قوماً يعبدون الأصنام، فأعجبه ذلك، فطلب صنماً فدفعوا إليه (هبل)، فرجع به إلى مكة ووضعه على الكعبة، ودعا الناس إلى عبادة الأصنام، فعادوا يعبدونها بعد إسلامهم، وبقي عليهم اسم ﴿حُنَفَاءَ﴾ وهجرهم المعنى.

ب. أسباب انتشار الوثنية: كانت الكعبة يعظمها اليهود والنصارى والمجوس والوثنيون جميعاً، فكان لا يظعن من مكة ظاعن إلا حمل معه حجراً من الحرم تبركاً، وحيثما حل وضعه وطاف به، فشاعت الوثنية.

ج. الأصنام المعروفة: من الأصنام المعروفة بين العرب: هبل، إساف، نائلة، اللات، العزى، مناة، ود، سواع، يغوث، يعوق، نسر، وقد ذكرت هذه الثمانية في القرآن، ونسبت الخمس الأواخر منها إلى قوم نوح.

• في الروايات: يغوث كان قبالة باب الكعبة، ويعوق عن يمينها، ونسر عن يسارها، وهبل على سطح الكعبة، وإساف ونائلة على الصفا والمروة.

• وفي تفسير القمي: ودّ لكلب، وسواع لهذيل، ويغوث لمراد، ويعوق لهمدان، ونسر لحصين.

د. اختلاط السنن: كان في وثنية العرب آثار من الصابئة (كالغسل من الجنابة)، وآثار من البرهمية (كالقول بالأنواء والدهر)، وبقايا من الحنيفية (كالختان والحج)، لكنهم خلطوها بسنن وثنية (كالطواف

عرياناً، والتلبية: (لبيك لا شريك لك إلا شريك هو لك، تملكه وما ملك)، والقوْل بالبحيرة والسائبة والوصيلة والحام والأنصاب والأزلام)

٧. الجاهلية الأولى

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا﴾ [النساء: ٢] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [الجاهلية الأولى: أحوال العرب والعالم المحيط بهم]، خلاصته «الميزان: ٤/ ١٥١»:

أ. القرآن يسمي عهد العرب المتصل بظهور الإسلام (بالجاهلية)، إشارة إلى سيادة الجهل والباطل على الحق.

ب. العرب كانوا وثنيين، يعيشون عيشة قبائل همجية، مختلطة بآثار اليهودية والنصرانية والمجوسية.

ج. أحوالهم الاجتماعية: غزوات، غارات، عدم أمن، ظلم، فساد أخلاقي، شرب خمر، زنا، قمار، وأكل أموال اليتامى.

د. النساء كن محرومات من الحقوق، لا يرثن، ولا يملكن إرادة، ويتزوج بهن بلا حد، وفشا فيهن الزنا، وكانت عاداتهن شنيعة.

هـ. الأولاد كانوا يقتلون خشية الإملاق، وتئد البنات، ويحرمون من الميراث.

و. الحكم في الجزيرة كان جمهورياً في بعض المناطق، وقبلياً في البوادي، مع تأثيرات من إيران والروم والحبشة.

ز. العالم المحيط (الروم، الفرس، الحبشة، الهند) كان يعاني من الاستبداد والتحكم الفردي، واستغلال العلماء، وتقسيم طبقي.

ح. القرآن دعا أهل الكتاب إلى كلمة سواء، وأسس المساواة بين الناس في الإنسانية، ورفع الظلم عن النساء والمستضعفين.

نصّ المبحث:

١. تسمية العهد بالجاهلية:

القرآن يسمي عهد العرب المتصل بظهور الإسلام بالجاهلية، وليس إلا إشارة منه إلى أن الحاكم فيهم يومئذ الجهل دون العلم، والمسيطر عليهم في كل شيء الباطل وسفر الرأي دون الحق، وكذلك كانوا على ما يقصه القرآن من شؤونهم، قال تعالى: ﴿يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ [آل عمران: ١٥٤]، وقال: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾ [المائدة: ٥٠]، وقال: ﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ [الفتح: ٢٦]، وقال: ﴿وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ﴾ [الأحزاب: ٣٣]

٢. موقع العرب بين الأمم:

كانت العرب يومئذ تجاور في جنوبها الحبشة ـ وهي نصرانية ـ وفي مغربها إمبراطورية الروم ـ وهي نصرانية ـ وفي شمالها الفرس ـ وهم مجوس ـ وفي غير ذلك الهند ومصر ـ وهما وثنيتان ـ وفي أرضهم طوائف من اليهود، وهم ـ أعني العرب ـ مع ذلك وثنيون، يعيش أغلبهم عيشة القبائل، وهذا كله هو الذي أوجد لهم اجتماعاً همجياً بدوياً، فيه أخلاط من رسوم اليهودية والنصرانية والمجوسية، وهم سكارى جهالتهم، قال تعالى: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١١٦]

٣. أحوال العرب الاجتماعية والأخلاقية:

أ. وقد كانت العشائر ـ وهم البدو ـ على ما لهم من خساسة العيش ودناءته، يعيشون بالغزوات وشن الغارات واختطاف كل ما في أيدي آخرين من متاع أو عرض، فلا أمن بينهم ولا أمانة، ولا سلم ولا سلامة، والأمر إلى من غلب، والملك لمن وضع عليه يده.

ب. أما الرجال: فالفضيلة بينهم سفك الدماء، والحمية الجاهلية، والكبر والغرور، واتباع الظالمين، وهضم حقوق المظلومين، والتعادي والتنافس، والقمار، وشرب الخمر، والزنا، وأكل الميتة والدم وحشف التمر.

ج. وأما النساء: فقد كن محرومات من مزايا المجتمع الإنساني، لا يملكن من أنفسهن إرادة، ولا من أعمالهن عملاً، ولا يملكن ميراثاً، ويتزوج بهن الرجال من غير تحديد بحد، كما عند اليهود وبعض الوثنية، ومع ذلك، فقد كن يتبرجن بالزينة ويدعون من أحببن إلى أنفسهن، وفشا فيهن الزنا والسفاح

حتى في المحصنات المزوجات منهن، ومن عجيب بروزهن: أنهن ربما كن يأتين بالحج عاريات.

د. وأما الأولاد: فكانوا ينسبون إلى الآباء، لكنهم لا يورثون صغاراً، ويذهب الكبار بالميراث، ومن الميراث زوجة المتوفى، ويحرم الصغار ذكوراً وإناثاً والنساء، غير أن المتوفى لو ترك صغيراً ورثه، لكن الأقوياء يتولون أمر اليتيم ويأكلون ماله، ولو كان اليتيم بنتاً، تزوجوها وأكلوا مالها، ثم طلقوها وخلوا سبيلها، فلا مال تقتات به، ولا راغب في نكاحها ينفق عليها، والابتلاء بأمر الأيتام من أكثر الحوادث المبتلى بها بينهم، لمكان دوام الحروب والغزوات والغارات، فبالطبع كان القتل شائعاً بينهم.

هـ. وكان من شقاء أولادهم: أن بلادهم الخربة وأراضيهم القفر البائرة كان يسرع الجدب والقحط إليها، فكان الرجل يقتل أولاده خشية الإملاق ﴿الْأَنْعَامُ﴾، وكانوا يئدون البنات (التكوير: ٨)، وكان من أبغض الأشياء عند الرجل أن يبشر بالأنثى (الزخرف: ١٧)

٤. وضع الحكومة:

أ. وأما وضع الحكومة بينهم: فأطراف شبه الجزيرة وإن كانت ربما ملك فيها ملوك تحت حماية أقوى الجيران وأقربها ـ كإيران لنواحي الشمال، والروم لنواحي الغرب، والحبشة لنواحي الجنوب ـ إلا أن قرى الأوساط كمكة ويثرب والطائف وغيرها كانت تعيش في وضع أشبه بالجمهورية وليس بها، والعشائر في البدو، بل حتى داخل القرى، كانت تدار بحكومة رؤسائها وشيوخها، وربما تبدل الوضع بالسلطنة.

ب. فهذا هو الهرج العجيب الذي كان يبرز في كل عدة معدودة منهم بلون، ويظهر في كل ناحية من أرض شبه الجزيرة في شكل، مع الرسوم العجيبة والاعتقادات الخرافية الدائرة بينهم، وأضف إلى ذلك بلاء الأمية وفقدان التعليم والتعلم في بلادهم، فضلاً عن العشائر والقبائل.

ج. وجميع ما ذكرناه من أحوالهم وأعمالهم والعادات والرسوم الدائرة بينهم، مما يستفاد من سياق الآيات القرآنية والخطابات التي تخاطبهم بها أوضح استفادة، فتدبر في المقاصد التي ترومها الآيات، والبيانات التي تلقيها إليهم بمكة أولاً، ثم بعد ظهور الإسلام وقوته بالمدينة ثانياً، وفي الأوصاف التي تصفهم بها، والأمور التي تذمها منهم وتلومهم عليها، والنواهي المتوجهة إليهم في شدتها وضعفها، إذا تأملت كل ذلك، تجد صحة ما تلوناه عليك، على أن التاريخ يذكر جميع ذلك، ويتعرض من تفاصيلها ما

لم نذكره لإجمال الآيات الكريمة وإيجازها القول فيه، وأوجز كلمة وأوفاها لإفادة جمل هذه المعاني: ما سمى القرآن هذا العهد بعهد الجاهلية، فقد أجمل في معناها جميع هذه التفاصيل، هذا حال عالم العرب ذلك اليوم.

٥. العالم المحيط بهم:

وأما العالم المحيط بهم ذلك اليوم: من الروم والفرس والحبشة والهند وغيرهم، فالقرآن يجمل القول فيه.

أ. أما أهل الكتاب منهم ـ أعني اليهود والنصارى ومن يلحق بهم ـ فقد كانت مجتمعاتهم تدار بالأهواء الاستبدادية والتحكمات الفردية من الملوك والرؤساء والحكام والعمال، فكانت مقتسمة طبعاً إلى طبقتين:

- طبقة حاكمة: فعالة لما تشاء، تعبث بالنفس والعرض والمال.
- طبقة محكومة: مستعبدة مستذلة، لا أمن لها في مال وعرض ونفس، ولا حرية إرادة إلا ما وافق من يفوقها.
- وقد كانت الطبقة الحاكمة استمالت علماء الدين وحملة الشرع وأتلفت بهم، وأخذت مجامع قلوب العامة وأفكارهم بأيديهم، فكانت بالحقيقة هي الحاكمة في دين الناس ودنياهم: تحكم في دين الناس كيفما أرادت بلسان العلماء وأقلامهم، وفي دنياهم بالسوط والسيف.
- وقد اقتسمت الطبقة المحكومة أيضاً على حسب قوتها في السطوة والجدة فيما بينهم، نظير الاقتسام الأول والناس على دين ملوكهم، إلى طبقتي الأغنياء المترفين والضعفاء والعجزة والعبيد، وكذا إلى رب البيت ومربوبيه من النساء والأولاد، وكذا إلى الرجال المالكين لحرية الإرادة والعمل في جميع شؤون الحياة، والنساء المحرومات من جميع ذلك، التابعات للرجال محضاً، الخادمات لهم فيما أرادوه منهن من غير استقلال ولو يسيراً.
- وجوامع هذه الحقائق التاريخية ظاهرة من قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٦٤]، وقد أدرجها النبي ﷺ في كتابه إلى هرقل عظيم الروم، وقد قيل

إنه كتب بها أيضاً إلى عظيم مصر وعظيم الحبشة وملك الفرس وإلى نجران.

• وكذا قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]، وقوله في ما وصى به التزوج بالإماء والفتيات: ﴿بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٥]، وقوله في النساء: ﴿أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ﴾ [آل عمران: ١٩٥]، إلى غير ذلك من الآيات.

ب. وأما غير أهل الكتاب ـ وهم يومئذ الوثنية ومن يلحق بهم ـ فقد كان الوضع فيهم أردأ وأشأم من وضع أهل الكتاب، والآيات النازلة في الاحتجاج عليهم تكشف عن خيبة سعيهم وخسران صفقتهم في جميع شؤون الحياة وضروب السعادة، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ إِنَّ فِي هَٰذَا لَبَلَاغًا لِّقَوْمٍ عَابِدِينَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُلْ آذَنتُكُمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ﴾ [الأنبياء: ١٠٥ ـ ١٠٩]، وقال تعالى: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ﴾ [الأنعام: ١٩]

٨. دفاع الإسلام عن التوحيد ومواجهة الوثنية

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِيَ الرَّأْيِ وَمَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ﴾ [هود: ٢٥ـ٢٧] وضع الطباطبائي مبحثا حول [دفاع الإسلام عن التوحيد ومواجهة الوثنية]، خلاصته «الميزان: ١٠/ ٢٨٨»:

أ. الدعوة الإلهية لم تزل تخاصم الوثنية وتندب إلى التوحيد، وقد أجمل الله ذلك في قوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥]

ب. بدأ النبي ﷺ دعوته العامة بدعاء الوثنيين إلى التوحيد بالحكمة والموعظة، فقوبل بالاستهزاء والأذى، واضطر المؤمنون إلى الهجرة إلى الحبشة ثم إلى المدينة، ثم قاتلهم حتى فتح مكة وكسر الأصنام حول الكعبة.

ج. الإسلام شديد العناية بحسم مادة الوثنية، وذلك من خلال المعارف الأصلية (كالتوحيد

الخالص)، والأخلاق الكريمة (كالتوكل والثقة بالله)، والأحكام الشرعية (كالنهي عن السجدة لغير الله، والنهي عن التصوير واتخاذ التماثيل)

د. الشرك ينقسم إلى جلي وخفي، وله مراتب كثيرة لا يسلم من جميعها إلا المخلصون، وهو أخفى من دبيب النمل على الصفا في الليلة الظلماء، وقد ورد في الروايات أن القلب السليم هو الذي لا شرك فيه ولا شك.

هـ. بنى النبي ﷺ سيرته على التوحيد ونفي الشركاء، فساوى بين الناس في الأحكام، وعاش كأحدهم لا يمتاز في مأكل أو ملبس أو مجلس، ونبذ الفخر والتحكم لأحد على أحد إلا كرامة التقوى.

نصّ المبحث:

١. منازلة الإسلام للوثنية في الدعوة والجهاد:

أ. الدعوة إلى التوحيد سنة الأنبياء: لم تزل الدعوة الإلهية تخاصم الوثنية وتقاومها، وتندب إلى التوحيد، كما ذكر الله في قصص الأنبياء: نوح، هود، صالح، إبراهيم، شعيب، موسى، عيسى، لوط، يونس، وقد أجمل القول في ذلك بقوله: ﴿وَما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥]

ب. سيرة النبي ﷺ مع الوثنيين: بدأ النبي ﷺ دعوته العامة بدعاء الوثنيين من قومه إلى التوحيد بالحكمة والموعظة والجدال بالتي هي أحسن، فلم يجيبوه إلا بالاستهزاء والأذى، وفتنة من آمن به وتعذيبه أشد العذاب، حتى اضطر جمع من المسلمين إلى الهجرة إلى الحبشة، ثم مكروا لقتله فهاجر إلى المدينة.

• ولم يلبثوا حتى قاتلوه في بدر وأحد والخندق وفي غزوات أخرى، حتى أظهره الله عليهم بفتح مكة، فظهر البيت والحرم من أوثانهم، وكسر الأصنام المنصوبة حول الكعبة، وكان هبل أعظم أصنامهم منصوباً على سطح الكعبة، فأصعد علياً إليه فرماه إلى الأرض، ودفن في عتبة باب المسجد.

٢. وسائل الإسلام في حسم مادة الوثنية:

أ. المعارف الأصلية: الإسلام شديد العناية بحسم مادة الوثنية وتخلية القلوب عن الخواطر الداعية إليها، وذلك من خلال:

• الاعتقاد الحق: أن لا إله إلا الله، له الأسماء الحسنى، يملك كل شيء، له الوجود الأصيل المستقل

بذاته، وكل ما هو غيره منه يبتدئ وإليه يعود، وإليه يفتقر في جميع شئون ذاته حدوثاً وبقاء، فمن أسند إلى شيء شيئاً من الاستقلال بالقياس إلى الله في شيء من ذاته أو صفاته أو أعماله، فهو مشرك بحسبه.

ب. الأخلاق الكريمة: يأمر الإسلام بالتوكل على الله، والثقة بالله، والدخول تحت ولاية الله، والحب في الله والبغض في الله، وإخلاص العمل لله، وينهى عن الاعتماد بغير الله، والركون إلى غيره، والاطمئنان إلى الأسباب الظاهرة، ورجاء من دونه، والعجب والكبر، مما يوجب إعطاء الاستقلال لغيره والشرك به.

ج. الأحكام الشرعية: ينهى الإسلام عن السجدة لغيره تعالى، وينهى عن اتخاذ التماثيل ذوات الأظلال، وعن تصوير ذوي الأرواح، وينهى عن طاعة غير الله والإصغاء إليه فيما يأمر وينهى إلا ما رجع إلى طاعة الله (كطاعة الأنبياء وأئمة الدين)، وينهى عن البدعة واتباعها، وعن اتباع خطوات الشيطان.

٣. مراتب الشرك (الجلي والخفي):

أ. الشرك ذو مراتب كثيرة: الأخبار المأثورة عن النبي وعن أئمة أهل البيت متظافرة في أن الشرك ينقسم إلى جلي وخفي، وأنه ذو مراتب كثيرة لا يسلم من جميعها إلا المخلصون، وأنه أخفى من دبيب النمل على الصفا في الليلة الظلماء.

ب. القلب السليم: روي في الكافي عن الصادق عليه السلام في قوله: ﴿يَوْمَ لا يَنْفَعُ مالٌ وَلا بَنُونَ، إِلَّا مَنْ أَتَى اللهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ [الشعراء: ٨٨ ـ ٨٩]: (القلب السليم الذي يلقى ربه ليس فيه أحد سواه)، قال: (وكل قلب فيه شرك أو شك فهو ساقط، وإنما أرادوا بالزهد في الدنيا لتفرغ قلوبهم للآخرة)

ج. عبادة الأحرار: ورد أن عبادته تعالى طمعاً في الجنة عبادة الأجراء، وعبادته خوفاً من النار عبادة العبيد، وحق العبادة أن يعبد حباً له، وتلك عبادة الكرام، وهذا مقام مكنون لا يمسه إلا المطهرون.

٤. بناء سيرة النبي على التوحيد ونفي الشركاء:

أ. دعوة أهل الكتاب إلى كلمة سواء:

• أجمل الله سيرة النبي التي أمره باتخاذها في قوله: ﴿قُلْ يا أَهْلَ الْكِتابِ تَعالَوْا إِلى كَلِمَةٍ سَواءٍ بَيْنَنا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً أَرْباباً مِنْ دُونِ اللهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٦٤]

• وقال يذم أهل الكتاب: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبارَهُمْ وَرُهْبانَهُمْ أَرْباباً مِنْ دُونِ اللهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَما أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلٰهاً واحِداً﴾ [التوبة: ٣١]

ب. المساواة بين الناس ونبذ الفخر: كان النبي ﷺ قد سوى بين الناس في إجراء الأحكام والحدود، وقارب بين طبقات المجتمع: الحاكم والمحكوم، الرئيس والمرءوس، الخادم والمخدوم، الغني والفقير، الرجل والمرأة، الشريف والوضيع، فلا كرامة ولا فخر ولا تحكم لأحد على أحد إلا كرامة التقوى، والحساب إلى الله والحكم إليه.

• وكان يقسم بالسوية، وينهى عن تظاهر القوي بقوته بما يتأثر وينكسر به قلب الضعيف، كتظاهر الأغنياء بزينتهم على الفقير، والحكام والرؤساء بشوكتهم على الرعية.

• وكان يعيش كأحد من الناس، لا يمتاز منهم في مأكل أو مشرب أو ملبس أو مجلس أو مشية، وقد تقدم جوامع سيرته في آخر الجزء السادس من هذا الكتاب.

٩. تعليم القرآن مقارناً بتعاليم الأديان الأخرى

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِيَ الرَّأْيِ وَمَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ﴾ [هود: ٢٥ـ٢٧] وضع الطباطبائي مبحثا حول [تعليم القرآن مقارناً بتعاليم الأديان الأخرى]، خلاصته «الميزان: ١٠/ ٢٩٠»:

أ. التناسخ من الأصول الأولية للبرهمية والبوذية والصابئية، وهو الاعتقاد بأن العالم محكوم بالكون والفساد دائماً، وأن النفس تنتقل بعد الموت إلى بدن آخر، وتعيش سعيدة أو شقية بحسب أعمالها، إلا من عرف (البرهم) واتحد به فإنه ينجو من الولادة الثانية.

ب. رسائل (أوبانيشاد) ـ القسم الرابع من (ويدا) ـ تحتوي على حقائق سامية توافق التوحيد، وتنفي عبادة الأصنام وتقر بالقيامة والثواب والعقاب، لكن علماء البراهمة أولوها بما يتوافق مع التناسخ والوثنية.

ج. إخفاء المعارف الإلهية على العامة (بتقديمها بالرمز والأمثال) يؤدي إلى إلغاء سنة الفطرة

الاجتماعية، وإهمال طريق العقل، وتسليط التقليد الإجباري، وإنفاذ سنة الاستعباد، وهذا ما وقع في الوثنية والصابئة والمجوس واليهود والنصارى.

د. الإسلام أصلح هذه المفاسد بتقديم المعارف العالية في قالب بيان ساذج يصلح للعقول العادية، مع إبقائها مسفرة للخاصة، فجمع بين عرض الدين للعامة والخاصة، وإعمال العقل، والتقريب بين الطبقات الاجتماعية.

هـ. الإسلام عالج غائلة الشرك بنفي الاستقلال عن كل شيء إلا الله، وركز الأفهام بين التشبيه والتنزيه، وأمر بأن لا يقال في ذلك إلا عن علم وحجة عقلية، وأسس المساواة بين الناس قائلاً: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقاكُمْ﴾.

نصّ المبحث:

١. التناسخ عند الوثنيين (البرهمية والبوذية والصابئية):

أ. مبدأ التناسخ: من الأصول الأولية التي تبتني عليها البرهمية ومثلها البوذية والصابئية هو التناسخ، وهو أن العالم محكوم بالكون والفساد دائماً، وهذا العالم مشكَّل عن عالم سابق له، وسيفسد ويتكون منه عالم آخر، وهكذا إلى غير النهاية.

• الإنسان يعيش في كل عالم على ما اكتسبه في العالم السابق، فمن عمل صالحاً تعلقت نفسه بعد الموت ببدن سعيد (ثوابه)، ومن أخلد إلى الأرض عاش في بدن شقي (عقابه)، إلا من عرف (البرهم) واتحد به فإنه ينجو من الولادة الثانية ويعود ذاتاً أزلية أبدية.

ب. الواجب الديني عندهم: على الإنسان أن يؤمن بالبرهم (أصل كل شيء)، ويتقرب إليه بالقرابين والعبادات، ويتحلى بالأخلاق الكريمة، فإن عزفت نفسه عن الدنيا وعرف البرهم بمعرفة نفسه، اتحد به وصار هو هو، وهي السعادة الكبرى، وإلا فليؤمن بالبرهم وليعمل صالحاً ليسعد في حياته التالية.

• لكن البرهم ذات مطلقة محيط بكل شيء، لا يعرفه الإنسان إلا بنفي النقائص، فمن الواجب التقرب بالعبادة إلى أوليائه وأقوياء خلقه (الآلهة التي تعبد من دون الله) ليكونوا شفعاء، وهم إما ملائكة أو جن أو أرواح المكملين من البراهمة.

٢. ما في (أوبانيشاد) من حقائق توافق التوحيد:

أ. نصوص (أوبانيشاد) السامية: رسائل (أوبانيشاد) ـ القسم الرابع من (ويدا) ـ تصرح في مواضع منها أن برهم ذات مطلقة متعالية، له الأسماء الحسنى والصفات العليا (حياة، علم، قدرة)، منزه عن نعوت النقص وأعراض المادة، ليس كمثله شيء، وتصرح أنه إحدى الذات لم يولد ولم يلد، وليس له كفو ومثل.

• وتصرح أن الحق أن لا يعبد غيره، ولا يتقرب إلى غيره بقربان، وأن الحري بالعبادة هو وحده لا شريك له.

• وتصرح بالقيامة وأنها الأجل الذي ينتهي إليه الخلقة، وتصف ثواب الأعمال وعقابها بما لا يأبى الانطباق على البرزخ، ولا خبر فيها عن الأوثان والأصنام وتوجيه العبادات إليها.

ب. تفسير التناقض: الذي يهدي إليه عميق النظر أن هذه الحقائق العالية كشفها آحاد من أولياء الله، لكنهم تكلموا بالرمز واستعملوا الأمثال، ثم جُعِل ما أخذ من هؤلاء أساساً لدين العامة، وهي معارف دقيقة لا يحتملها إلا الآحاد، فارتفع سطحها عن الحس والخيال حظ العامة، واختصاص نيلها بالأقلين من الناس حرمان للأكثرين، وهذا إلغاء لسنة الفطرة الاجتماعية وترك لطريق العقل، وفي ذلك تسليط التقليد الإجباري وإنفاذ سنة الاستعباد.

٣. سريان هذه المحاذير إلى سائر الأديان:

أ. البوذية والصابئية: الشرك في العبادة ظاهر فيها، والتاريخ يشهد بما جرى فيها من سنن الاستعباد واختلاف الطبقات.

ب. المجوس: يوحدون (أهورا مزدا) بالألوهية، لكنهم يخضعون للتقديس ليزدان وأهريمن والملائكة الموكلين بشئون الربوبية، وللشمس والنار، وقد ورد عن النبي ﷺ: (أنه كان لهم نبي فقتلوه وكتاب فأحرقوه)

ج. اليهود: القرآن يقص كثيراً من أعمالهم وتحريفهم كتاب الله، واتخاذهم العلماء أرباباً من دون الله، وما ابتلاهم الله به من انتكاس الفطرة.

د. النصارى: فصل القول فيما انحرفوا فيه من النظر والعمل في الجزء الثالث من الكتاب، وتطبيق مفتتح إنجيل يوحنا ورسائل بولس على سائر الأناجيل، ومراجعة تاريخ الكنيسة يبين ذلك.

هـ. النتيجة:

المصائب العامة في المجتمعات الدينية من مواريث الوثنية الأولى، التي أخذت المعارف الإلهية مكشوفة فجعلتها أساس السنن الدينية، وحملتها على الأفهام العامة التي لا تأنس إلا بالمحسوس، فأنتج ذلك ما أنتج.

٤. إصلاح الإسلام لهذه المفاسد:

أ. تقديم المعارف العالية بأسلوب يناسب العامة والخاصة: الإسلام قلب هذه المعارف العالية في قالب البيان الساذج الذي يصلح لهضم العقول العادية، فصارت تلامسها من وراء حجاب، وتتناولها ملفوفة محفوفة، وهذا يصلح حال العامة، أما الخاصة فينالونها مسفرة مكشوفة، وهم في زمرة الذين أنعم الله عليهم، قال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [الزخرف: ٣ ـ ٤]، وقال النبي: (إنا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم)

ب. علاج غائلة الشرك: عالج الإسلام الشرك بنفي الاستقلال في الذات والصفات عن كل شيء إلا الله، وركز الأفهام في معرفة الألوهية بين التشبيه والتنزيه، فوصفه تعالى بأن له حياة لا كحياتنا، وعلماً لا كعلمنا، وقدرة لا كقدرتنا، وبالجملة ليس كمثله شيء، وأمر الناس أن لا يقولوا في ذلك إلا عن علم، ولا يركنوا إلى اعتقاد إلا عن حجة عقلية.

ج. فوائد هذا الإصلاح:

- عرض الدين على العامة والخاصة شرعاً سواء.
- إعمال العقل السليم من غير أن تترك هذه الموهبة الإلهية سدى.
- التقريب بين الطبقات المختلفة في المجتمع الإنساني، من غير أن ينعم على هذا ويحرم ذاك، قال تعالى: ﴿إِنَّ هذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً واحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٩٢]، وقال: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]

١٠. الدعوة الإسلامية وأساليبها

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا﴾ [النساء: ٢] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [كيف ظهرت الدعوة

الإسلامية؟: التدرج، الحكمة، والمراتب]، خلاصته «الميزان: ٤/ ١٥٦»:

أ. الإسلام واجه مجتمعاً غارقاً في الباطل والفساد، فأراد تطهيره وإصلاحه، لكنه لم يستخدم سياسة (الغاية تبرر الوسيلة) لأن الحق لا يلد إلا الحق.

ب. الدعوة الإسلامية تدرجت في ثلاث جهات: في المعارف والقوانين (التدرج من الإجمال إلى التفصيل)، وفي المدعوين (من العشيرة إلى قومه ثم إلى العالم)، وفي أساليب الدعوة (الموعظة، المقاطعة، الجهاد)

ج. التدرج في التشريع ظاهر في آيات تحريم الخمر والإرث وغيرها، حيث نزلت تدريجياً من الإيماء إلى التحريم الصريح.

د. النبوة عامة للبشر، لكن الدعوة بدأت بالعرب حكمة ومصلحة، ثم توسعت لتشمل جميع الأمم.

هـ. أساليب الدعوة ثلاث: الدعوة بالقول والموعظة، ثم الدعوة السلبية (الاعتزال والمقاطعة)، ثم الجهاد الدفاعي.

و. الجهاد في الإسلام ليس لإكراه الناس على الدين، بل لدفع الفتنة والظلم، وقد شرع بضوابط أخلاقية صارمة.

ز. نقد حملة (دين السيف) على الإسلام، مع بيان أن المدنية الغربية ارتكبت أفظع الجرائم في حروبها باسم الحضارة.

نصّ المبحث:

١. الموقف من الباطل:

أ. كان وضع المجتمع الإنساني يومئذ (عهد الجاهلية) ما سمعته من إكباب الناس على الباطل وسلطة الفساد والظلم عليهم في جميع شؤون الحياة، وهو ذا دين التوحيد ـ وهو الدين الحق ـ يريد أن يؤمر الحق ويوليه عليهم تولية مطلقة، ويطهر قلوبهم من ألواث الشرك، ويزكي أعمالهم ويصلح مجتمعهم بعد ما تعرق الفساد في جذوره وأغصانه وباطنه وظاهره.

ب. وبالجملة، يريد الله ليهديهم إلى الحق الصريح، وما يريد ليجعل عليهم من حرج، ولكن يريد

ليطهرهم وليتم نعمته عليهم، فما هم عليه من الباطل، وما يريد منهم كلمة الحق، في نقطتين متقابلتين وقطبين متخالفين، فهل كان يجب أن يستمال منهم البعض ويصلح بهم الباقين من أهل الباطل، ثم بالبعض البعض، حرصاً على ظهور الحق مهما كان وبأي وسيلة تيسر، كما قيل: إن أهمية الغاية تبيح المقدمة ولو كانت محظورة، وهذا هو السلوك السياسي الذي يستعمله أهل السياسة.

ج. وهذا النحو من السلوك إلى الغرض قلما يتخلف عن الإيصال إلى المقاصد في أي باب جرى، غير أنه لا يجري في باب الحق الصريح وهو الذي تؤمه الدعوة الإسلامية، فإن الغاية وليدة مقدماتها ووسائلها، وكيف يمكن أن يلد الباطل حقاً، وينتج السقيم صحيحاً، والوليد مجموعة مأخوذة من اللذين يلدانه؟

د. وبغية السياسة وهواها: أن تبلغ السلطة والسيطرة، وتحوز السبق والتصدر والتعين والتمتع بأي نحو اتفق، وعلى أي وصف من أوصاف الخير والشر والحق والباطل انطبق، ولا هوى لها في الحق، ولكن الدعوة الحقة لا تبتغي إلا الغرض الحق، ولو توسلت إليه بباطل، لكان ذلك منها إمضاء وإنفاذاً للباطل، فتصير دعوة باطلة لا دعوة حقة.

هـ. ولهذه الحقيقة ظهورات بارزة في سيرة رسول الله ﷺ والطاهرين من آله عليه السلام.

و. وبذلك أمره ﷺ ربه، ونزل به القرآن في مواطن راودوه فيها للمساهلة أو المداهنة (ولو يسيراً) في أمر الدين، قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: ١ ـ ٦]، وقال تعالى وفيه لحن التهديد: ﴿وَلَوْلَا أَن ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا إِذًا لَّأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ﴾ [الإسراء: ٧٤ ـ ٧٥]، وقال تعالى: ﴿وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾ [الكهف: ٥١]، وقال تعالى ـ وهو مثل وسيع المعنى ـ: ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا﴾ [الأعراف: ٥٨]

٢. التدرج في الدعوة من ثلاث جهات:

وإذا كان الحق لا يمازج الباطل ولا يلتئم به، فقد أمره الله سبحانه حينما أعبأه ثقل الدعوة بالرفق والتدرج في أمرها، بالنظر إلى نفس الدعوة والمدعو والمدعو إليه من ثلاث جهات:

أ. الجهة الأولى: التدرج في المعارف والقوانين:

• من جهة ما اشتمل عليه الدين من المعارف الحقة والقوانين المشرعة التي من شأنها إصلاح شؤون المجتمع الإنساني، وقطع منابت الفساد، فإن من الصعب المستصعب تبديل عقائد الناس، ولا سيما إذا كانت ناشبة في الأخلاق والأعمال وقد استقرت عليها العادات، ودارت عليها القرون، وسارت عليها الأسلاف، ونشأت عليها الأخلاف، ولا سيما إذا عمت كلمة الدين ودعوته جميع شؤون الحياة، واستوعبت جميع الحركات الإنسانية وسكناتها في ظاهرها وباطنها في جميع أزمنتها ولجميع أشخاصها وأفرادها ومجتمعاتها من غير استثناء (كما أنه شأن الإسلام)، فإن ذلك مما يدهش الفكرة تصوره، أو هو محال عادي.

• وصعوبة هذا الأمر ومشقته في الأعمال أزيد منها في الاعتقادات، فإن استيناس الإنسان واعتياده ومساسه بالعمل أقدم منه بالاعتقاد، وهو أظهر لحسه وآثر عند شهواته وأهوائه، ولذلك أظهرت الدعوة الاعتقادات الحقة في أول أمرها جملة، لكن القوانين والشرائع الإلهية ظهرت بالتدريج حكماً فحكماً.

• وبالجملة، تدرجت الدعوة في إلقاء مضمراتها إلى الناس، لئلا يشمس عن تلقيها الطباع، ولا تتزلزل النفوس في نضد بعض أجزاء الدعوة على بعض، وهذا الذي ذكرناه ظاهر للمتدبر الباحث في هذه الحقائق، فإنه يجد الآيات القرآنية مختلفة في إلقاء المعارف الإلهية والقوانين المشرعة في مكيتها ومدنيتها، الآيات المكية تدعو إلى كليات أجمل فيها القول، والمدنية ـ ونعني بها ما نزلت بعد الهجرة أينما نزلت ـ تفصل القول وتأتي بالتفاصيل من الأحكام التي سبقت في المكية كلياتها ومجملاتها.

• قال تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَىٰ أَن رَّآهُ اسْتَغْنَىٰ إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَىٰ عَبْدًا إِذَا صَلَّىٰ أَرَأَيْتَ إِن كَانَ عَلَى الْهُدَىٰ أَوْ أَمَرَ بِالتَّقْوَىٰ أَرَأَيْتَ إِن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَىٰ﴾ [العلق: ٦ ـ ١٤]، والآيات نازلة في أول الرسالة بعد النبوة على ما مرت إليه الإشارة في آيات الصوم من الجزء الثاني، وفيها إجمال التوحيد والمعاد، وإجمال أمر التقوى والعبادة.

• وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنذِرْ وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾ [المدثر: ١ ـ ٣]، وهي أيضاً من الآيات النازلة في أول البعثة، وقال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾ [الشمس: ٧ ـ ١٠]، وقال تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ﴾ [الأعلى: ١٤ ـ ١٥]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ وَوَيْلٌ

لِّلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُم بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ [فصلت: ٦ ـ ٨]، وهذه الآيات أيضاً من الآيات النازلة في أوائل البعثة.

• وقال تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُم مِّنْ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ١٥١ ـ ١٥٣]

• فانظر إلى سياق الآيات الشريفة، كيف أجمل القول فيها في النواهي الشرعية أولاً، وفي الأوامر الشرعية ثانياً، وإنما أجمل بجمع الجميع تحت وصف لا يستنكف حتى العقل العامي من قبوله، فإن الفواحش لا يتوقف في شناعتها ولزوم اجتنابها والكف عنها ذو مسكة، وكذا الاجتماع على صراط مستقيم يؤمن به التفرق والضعف والوقوع في الهلكة والردى، لا يرتاب فيه أحد بحكم الغريزة، فقد استمد في هذه الدعوة من غرائز المدعوين، ولذلك بعينه ذكر ما ذكر من المحرمات بعنوان التفصيل كعقوق الوالدين والإساءة إليهما، وقتل الأولاد من إملاق، وقتل النفس المحترمة، وأكل مال اليتيم، إلى آخر ما ذكر، فإن العواطف الغريزية من الإنسان تؤيد الدعوة في أمرها، لاشمئزازها في حالها العادي عن ارتكاب هذه الجرائم والمعاصي، وهناك آيات أخر يعثر عليها المتدبر ويرى أن الحال فيها نظير ما ذكرناه فيما نقلنا من الآيات.

• وكيف كان، فالآيات المكية شأنها الدعوة إلى مجملات، فصلتها بعد ذلك الآيات المدنية، ومع ذلك، فالآيات المدنية نفسها لا تخلو عن مثل هذا التدرج، فما جميع الأحكام والقوانين الدينية نزلت في المدينة دفعة واحدة، بل تدريجاً ونجوماً.

• ويكفيك التدبر في أنموذج منها قد تقدمت الإشارة إليها، وهي آيات حرمة الخمر، فقد قال تعالى: ﴿وَمِن ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ [النحل: ٦٧]، والآية مكية، ذكر فيها أمر الخمر وسكت عنه، إلا ما في قوله: ﴿وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ من الإيماء إلى أن السكر ليس من الرزق

الحسن، ثم قال: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ﴾ [الأعراف: ٣٣]، والآية أيضاً مكية، تحرم الإثم صريحاً، لكن لم تبين أن شرب الخمر إثم، إرفاقاً في الدعوة إلى ترك عادة سيئة اجتذبتهم إليها شهواتهم، ونبتت عليها لحومهم وشدت عظامهم، ثم قال: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩]، والآية مدنية، تبين أن شرب الخمر من الإثم الذي حرمته آية الأعراف، ولسان الآية ـ كما ترى ـ لسان رفق ونصح، ثم قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ [المائدة: ٩٠ ـ ٩١]، والآية مدنية، ختم بها أمر التحريم.

• ونظيرها الإرث: فقد آخى النبي ﷺ أولاً بين أصحابه، وورث أحد الأخوين الآخر في أول الأمر، إعداداً لهم لما سيشرعه الله في أمر الوراثة، ثم نزل قوله تعالى: ﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ﴾ [الأحزاب: ٦]، وعلى هذا النحو غالب الأحكام المنسوخة والناسخة.

• ففي جميع هذه الموارد وأشباهها، تدرجت الدعوة في إظهار الأحكام وإجرائها، أخذاً بالإرفاق لحكمة الحفظ، لسهولة التحميل وحسن التلقي بالقبول، قال تعالى: ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلًا﴾ [الإسراء: ١٠٦]، ولو كان القرآن نزل عليه ﷺ دفعة واحدة، ثم بين الرسول تفاصيل شرائعه على ما يوظفه عليه قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، فأتى ببيان جميع معارفه الاعتقادية والأخلاقية وكليات الأحكام العبادية والقوانين الجارية في المعاملات والسياسات، وهكذا، لم تستطع الأفهام عندئذ تصورها وحملها، فضلاً عن قبول الناس لها وعملهم بها وحكومتها على قلوبهم في إرادتها، وعلى جوارحهم وأبدانهم في فعلها، فتنزيله على مكث هو الذي هيأ للدين إمكان القبول والوقوع في القلوب، وقال تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾ [الفرقان: ٣٢]، وفي الآية دلالة على أنه سبحانه كان يرفق برسوله ﷺ في إنزال القرآن نجوماً، كما أرفق بأمته، فتدبر في ذلك وتأمله، وفي ذيل الآية قوله: ﴿وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾

• ومن الواجب أن يتذكر أن السلوك من الإجمال إلى التفصيل، والتدرج في إلقاء الأحكام إلى الناس، من باب الإرفاق وحسن التربية ورعاية المصلحة، غير المداهنة والمساهلة، وهو ظاهر.

ب. الجهة الثانية: التدرج في المدعوين:

• السلوك التدريجي من حيث انتخاب المدعوين، وأخذ الترتيب فيهم، فمن المعلوم أن النبي ﷺ كان مبعوثاً إلى كافة البشر، من غير اختصاص دعوته بقوم دون قوم، ولا بمكان دون مكان، ولا بزمان دون زمان (ومرجع الأخيرين إلى الأول في الحقيقة) البتة، قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللهِّ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ١٥٨]، وقال تعالى: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ﴾ [الأنعام: ١٩]، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]

• على أن التاريخ يحكي دعوته ﷺ اليهود ـ وهم من بني إسرائيل ـ والروم والعجم والحبشة ومصر، وليسوا من العرب، وقد آمن به من المشاهير: سلمان ـ وهو من العجم ـ ومؤذنه بلال ـ وهو من الحبشة ـ وصهيب وهو من الروم، فعموم نبوته ﷺ في زمانه لا ريب فيه، والآيات السابقة تشمل بعمومها الأزمان والأمكنة أيضاً.

• على أن قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَّا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢]، وقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ اللهِّ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، تدلان على عموم النبوة وشمولها للأمكنة والأزمنة أيضاً، والبحث التفصيلي عن هذه الآيات يطلب من تفسيرها في مواردها.

• وكيف كان، فالنبوة عامة، والمتأمل في سعة المعارف والقوانين الإسلامية، وما كان عليه الدنيا يوم ظهر الإسلام من ظلمة الجهل وقذارة الفساد والبغي، لا يرتاب في عدم إمكان مواجهة الدنيا ومكافحة الشرك والفساد حينئذ دفعة.

• بل كان من الواجب في الحكمة أن تبدأ الدعوة بالبعض، وأن يكون ذلك البعض هو قوم رسول الله ﷺ، ثم يظهر بركوز الدين فيهم على غيرهم، وهكذا كان، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤]، وقال: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَىٰ بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ فَقَرَأَهُ عَلَيْهِم مَّا كَانُوا بِهِ مُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: ١٩٨ ـ ١٩٩]، والآيات التي تدل على ارتباط الدعوة والإنذار بالعرب، لا تدل على أزيد من

كونهم بعض من تعلقت بهم الدعوة والإنذار، وكذا الآيات النازلة في التحدي بالقرآن، لو كان فيها ما ينحصر تحديه بالبلاغة فحسب، إنما هي لكون البلاغة إحدى جهات التحدي بالإعجاز، ولا دليل في ذلك على كون الأمة العربية هي المقصودة بالدعوة فقط، نعم، اللسان مقصود بالاستقلال للبيان، كما مر من قوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾، وقوله: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَٰذَا الْقُرْآنَ﴾ [يوسف: ٣]، وقوله: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٢ ـ ١٩٥]، فاللسان العربي هو المظهر للمعاني والمقاصد الذهنية أتم إظهار، ولذلك اختاره الله سبحانه لكتابه العزيز من بين الألسن، وقال: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف: ٣]

- وبالجملة، أمره الله تعالى بعد القيام بأصل الدعوة أن يبدأ بعشيرته، فقال: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٤]، فامتثل أمره، وجمع عشيرته ودعاهم إلى ما بعث له، ووعدهم أن أول من يبايعه فهو خليفته من بعده، فأجابه إلى ذلك علي عليه السلام، فشكر له ذلك، واستهزأ به الباقون، على ما في صحاح الروايات وكتب التاريخ والسير، ثم لحق به أناس من أهله، كخديجة زوجته، وعمه حمزة بن عبد المطلب، وعبيد، وعمه أبي طالب على ما روته الشيعة، وفي أشعاره تصريحات وتلويحات بذلك (وإنما لم يتظاهر بالإيمان ليتمكن من حمايته)

- ثم أمره الله سبحانه أن يوسع الدعوة لقومه، على ما يظهر من قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ [الشورى: ٧]، وقوله: ﴿لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَاهُم مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ﴾ [السجدة: ٣]، وقوله: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ﴾، وهذه الآية من الشواهد على أن الدعوة غير مقصورة عليهم، وإنما بدأ بهم حكمة ومصلحة.

- ثم أمره الله سبحانه بتوسعة الدعوة للدنيا من جميع المليين وغيرهم، كما يدل عليه الآيات السابقة، كقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾، وقوله: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ وغيرهما مما تقدم.

ج. الجهة الثالثة: التدرج في أساليب الدعوة:

- الأخذ بالمراتب من حيث الدعوة والإرشاد والإجراء، وهي: الدعوة بالقول، والدعوة السلبية،

والجهاد.

• أما الدعوة بالقول، فهي مما يستفاد من جميع القرآن بالبداهة، وقد أمره الله سبحانه برعاية الكرامات الإنسانية والأخلاق الحسنة في ذلك، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ [الكهف: ١١٠]، وقال: ﴿وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الحجر: ٨٨]، وقال: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ [فصلت: ٣٤]، وقال: ﴿وَلَا تَمْنُن تَسْتَكْثِرُ﴾ [المدثر: ٦]، إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة.

• وأمره ﷺ أن يستعمل جميع فنون البيان على حسب اختلاف الأفهام واستعدادات الأشخاص، قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]

• وأما الدعوة السلبية: فهو اعتزال المؤمنين الكافرين في دينهم وأعمالهم، وتكوين مجتمع إسلامي لا يمازجه دين غيرهم ممن لا يوحد الله سبحانه، ولا أعمال غير المسلمين من المعاصي وسائر الرذائل الأخلاقية، إلا ما أوجبته ضرورة الحياة من المخالطة، قال تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: ٦]، وقال: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَن تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ [هود: ١١٢ ـ ١١٣]، وقال: ﴿فَلِذَٰلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنتُ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِن كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ [الشورى: ١٥]، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُم مِّنَ الْحَقِّ﴾ إلى أن قال: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [الممتحنة: ١ ـ ٩]، والآيات في معنى التبري والاعتزال عن أعداء الدين كثيرة، وهي ـ كما ترى ـ تشرح معنى هذا التبري وكيفيته وخصوصيته.

• وأما الجهاد، فقد تقدم الكلام فيه في ذيل آيات الجهاد من سورة البقرة، وهذه المراتب الثلاث من مزايا الدين الإسلامي ومفاخره، والمرتبة الأولى لازمة في الأخيرتين، وكذا الثانية في الثالثة، فقد كانت من سيرته ﷺ الدعوة والموعظة في غزواته قبل الشروع فيها، على ما أمره به ربه سبحانه، فقال: ﴿فَإِن تَوَلَّوْا

فَقُلْ آذَنتُكُمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ﴾ [الأنبياء: ١٠٩]

٣. نقد شبهة (دين السيف):

أ. ومن أخنى القول ما نبذوا به الإسلام: أنه دين السيف دون الدعوة، مع أن الكتاب والسيرة والتاريخ تشهد به وتنوره، ولكن من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور.

ب. وهؤلاء المنتقدون بعضهم من أهل الكنيسة التي كانت عقدت منذ قرون فيها محكمة دينية تقضي على المنحرفين عن الدين بالنار، تشبهاً بالمحكمة الإلهية يوم القيامة، فكان عمالها يجولون في البلاد فيجلبون إليها من الناس من اتهموه بالردة، ولو بالأقوال الحديثة في الطبيعيات والرياضيات مما لم يقل به الفلسفة الإسكولاستيكية التي كانت الكنيسة تروجها.

ج. فليت شعري: هل بسط التوحيد وقطع منابت الوثنية وتطهير الدنيا من قذارة الفساد أهم عند العقل السليم، أو تخنيق من قال بمثل حركة الأرض أو نفي الفلك البطلميوسي ورد أنفاسه إلى صدره؟ والكنيسة هي التي أثارت العالم المسيحي على المسلمين باسم الجهاد مع الوثنية، فأقامت الحروب الصليبية على ساقها مائتي سنة تقريباً، وخربت البلاد وأفنت الملايين من النفوس وأباحت الأعراض.

د. وبعضهم من غير أهل الكنيسة، من المدعين للتمدن والحرية!! وهؤلاء هم الذين يوقدون نار الحروب العالمية ويقلبون الدنيا ظهر البطن، كلما هتفت بهم مزاعمهم توجه خطر يسير على بعض منافعهم المادية، فهل استقرار الشرك في الدنيا وانحطاط الأخلاق وموت الفضائل وإحاطة الشؤم والفساد على الأرض ومن فيها أضر، أم زوال السلطة على أشبار من الأرض أو الخسارة في دريهمات يسيرة؟! نعم إن الإنسان لربه لكنود.

٤. نقلاً عن بعض المحققين: وسائل الإصلاح الثلاث:

ويعجبني نقل ما ذكره بعض المحققين الأعاظم في هذا الباب في بعض رسائله، قال رحمه الله: الوسائل المتبعة للإصلاح الاجتماعي وتحقيق العدل وتمزيق الظلم ومقاومة الشر والفساد، تكاد تنحصر في ثلاثة أنواع:

• الأولى: وسائل الدعوة والإرشاد بالخطب والمقالات والمؤلفات والنشرات، وهذه هي الخطة الشريفة التي أشار إليها الحق جل شأنه بقوله: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم

بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾، وقوله: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾، وهذه هي الطريقة التي استعملها الإسلام في أول البعثة.

• الثانية: وسائل المقاومة السلمية والسلبية: كالمظاهرات والإضرابات والمقاطعة الاقتصادية وعدم التعاون مع الظالمين، وعدم الاشتراك في أعمالهم وحكومتهم، وأصحاب هذه الطريقة لا يبيحون اتخاذ طريق الحرب والقتل والعنف، وهي المشار إليها بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾، و﴿لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ﴾، وفي القرآن الكريم كثير من الآيات التي تشير إلى هذه الطريقة، وأشهر من دعا إلى هذه الطريقة وأكد عليها: النبي الهندي بوذا، والمسيح عليه السلام، والأديب الروسي (تولستوي)، والزعيم الهندي الروحي (غاندي)

• الثالثة: الحرب والثورة والقتال.

أ. والإسلام يتدرج في هذه الأساليب الثلاثة: ﴿الْأُولَىٰ﴾ الموعظة الحسنة والدعوة السليمة، فإن لم ينجح في دفع الظالمين ودرء فسادهم واستبدادهم، فـ (الثانية) المقاطعة السلمية أو السلبية وعدم التعاون والمشاركة معهم، فإن لم تجد وتنفع، فـ ﴿الثَّالِثَةَ﴾ الثورة المسلحة، فإن الله لا يرضى بالظلم أبداً، بل والراضي الساكت شريك الظالم.

ب. الإسلام عقيدة، وقد غلط وركب الشطط من قال: إن الإسلام نشر دعوته بالسيف والقتال، فإن الإسلام إيمان وعقيدة، والعقيدة لا تحصل بالجبر والإكراه، وإنما تخضع للحجة والبرهان، والقرآن المجيد ينادي بذلك في عدة آيات، منها: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦]

ج. والإسلام إنما استعمل السيف وشهر السلاح على الظالمين الذين لم يقتنعوا بالآيات والبراهين، استعمل القوة في سبيل من وقف حجر عثرة في سبيل الدعوة إلى الحق، أجهز السلاح لدفع شر المعاندين، لا إلى إدخالهم في حظيرة الإسلام، يقول جل شأنه: ﴿قَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٣]، فالقتال إنما هو لدفع الفتنة، لا لاعتناق الدين والعقيدة.

د. فالإسلام لا يقاتل عبطة واختياراً، وإنما يحرجه الأعداء فيلتجئ إليه اضطراراً، ولا يأخذ منه إلا بالوسائل الشريفة، فيحرم في الحرب والسلم التخريب والإحراق والسم وقطع الماء عن الأعداء، كما يحرم قتل النساء والأطفال وقتل الأسرى، ويوصي بالرفق بهم والإحسان إليهم مهما كانوا من العداء

والبغضاء للمسلمين، ويحرم الاغتيال في الحرب والسلم، ويحرم قتل الشيوخ والعجزة ومن لم يبدأ بالحرب، ويحرم الهجوم على العدو ليلاً ﴿فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ﴾، ويحرم القتل على الظنة والتهمة والعقاب قبل ارتكاب الجريمة، إلى أمثال ذلك من الأعمال التي يأباها الشرف والمروءة، والتي تنبعث من الخسة والقسوة والدناءة والوحشية.

هـ. كل تلك الأعمال التي أبى شرف الإسلام ارتكاب شيء منها مع الأعداء في كل ما كان له من المعارك والحروب، قد ارتكبتها بأفظع صورها وأهول أنواعها الدول المتمدنة في هذا العصر الذي يسمونه عصر النور، نعم، أباح عصر النور قتل النساء والأطفال والشيوخ والمرضى، والتبييت ليلاً، والهجوم ليلاً بالسلاح والقنابل على العزل والمدنيين الآمنين، وأباح القتل بالجملة.

و. ألم يرسل الألمان في الحرب العالمية الثانية القنابل الصاروخية إلى لندن، فهدمت المباني وقتلت النساء والأطفال والسكان الآمنين؟! ألم يقتل الألمان ألوف الأسرى؟! ألم يرسل الحلفاء في الحرب الماضية ألوف الطائرات إلى ألمانيا لتخريب مدنها؟! ألم يرم الأمريكان القنابل الذرية على المدن اليابانية؟!

ز. وبعد اختراع وسائل الدمار الحديثة كالصواريخ والقنابل الذرية والهيدروجينية، لا يعلم إلا الله ما ذا يحل بالأرض من عذاب وخراب ومآسي وآلام إذا حدثت حرب عالمية ثالثة، ولجأت الدول المتحاربة إلى استعمال تلك الوسائل، أرشد الله الإنسان إلى طريق الصواب وهداه الصراط المستقيم، انتهى.

١١. النفاق في مكة

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلِيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ [المدثر: ٣١]، وضع الطباطبائي مبحثا حول [النفاق في مكة النفاق في مكة (بحث في وجود النفاق قبل الهجرة ودفع الشبهة)]، خلاصته «الميزان: ٢٠/ ٩٠»:

أ. قيل إن سورة المدثر مكية بتمامها، وقوله: ﴿وَلِيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ إخبار عن النفاق الذي سيحدث بعد الهجرة، لأن النفاق إنما حدث بالمدينة، لكن هذا مبني على أن النفاق لم يكن موجوداً بمكة، وهو غير مسلم.

ب. الحجة القائلة بأن النفاق لم يكن بمكة لأن المسلمين لم يكونوا قبل الهجرة من القوة بحيث

يهابهم الناس، غير تامة، لأن علل النفاق ليست محصورة في المخافة والاتقاء، بل منها الطمع، والعصبية، والحمية، واستقرار العادة، وغير ذلك.

ج. الآيات التي تثبت وجود النفاق بمكة: قوله في سورة العنكبوت (المكية): ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللهِ فَإِذا أُوذِيَ فِي اللهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذابِ اللهِ.. وَلَيَعْلَمَنَّ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْمُنافِقِينَ﴾، وهذه الآيات ناطقة بوجود النفاق بمكة، لأن الإيذاء في الله والفتنة كان بمكة لا بالمدينة.

د. قوله: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللهَ عَلى حَرْفٍ﴾ [الحج: ١١]، إن كان المراد بالفتنة العذاب، وهو مكي أو مدني على اختلاف، فإنه يدل على وجود المنافقين من يعبد الله على حرف.

نصّ المبحث:

١. الإشكال: النفاق إنما حدث بالمدينة:

أ. بيان الإشكال: ذكر بعضهم أن قوله تعالى: ﴿وَلِيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ [المدثر: ٣١]، بناء على أن السورة بتمامها مكية، والنفاق إنما حدث بالمدينة، فهو إخبار عما سيحدث من المغيبات بعد الهجرة.

ب. أساس الإشكال: أصر بعضهم على أن النفاق لم يكن قبل الهجرة، محتجاً بأن النبي والمسلمين لم يكونوا قبل الهجرة من القوة ونفوذ الأمر وسعة الطول بحيث يهابهم الناس أو يرجى منهم خير، حتى يتقوهم ويظهروا لهم الإيمان مع إبطان الكفر، بخلاف حالهم بالمدينة بعد الهجرة.

٢. نقض الحجة (علل النفاق متعددة):

أ. الحجة غير تامة: الحجة غير تامة، لأن علل النفاق ليست تنحصر في المخافة والاتقاء أو الاستدرار من خير معجل، فمن علله الطمع ولو في نفع مؤجل، ومنها العصبية والحمية، ومنها استقرار العادة، ومنها غير ذلك، ولا دليل على انتفاء جميع هذه العلل عن جميع من آمن بالنبي بمكة قبل الهجرة، وقد نقل عن بعضهم أنه آمن ثم رجع، أو آمن عن ريب ثم صلح.

ب. الآيات المكية تثبت النفاق: قال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللهِ فَإِذا أُوذِيَ فِي اللهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذابِ اللهِ وَلَئِنْ جاءَ نَصْرٌ مِنْ رَبِّكَ لَيَقُولُنَّ إِنَّا كُنَّا مَعَكُمْ أَوَلَيْسَ اللهُ بِأَعْلَمَ بِما فِي صُدُورِ الْعالَمِينَ، وَلَيَعْلَمَنَّ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْمُنافِقِينَ﴾ [العنكبوت: ١٠ ـ ١١]، وهذه الآيات في سورة مكية

﴿الْعَنْكَبُوتِ﴾، وهي ناطقة بوجود النفاق فيها.

• اشتمال الآية على حديث الإيذاء في الله والفتنة أصدق شاهد على نزول الآيتين بمكة، فلم يكن بالمدينة إيذاء في الله وفتنة بهذا المعنى.

• اشتمال الآية على قوله: ﴿وَلَئِنْ جاءَ نَصْرٌ مِنْ رَبِّكَ﴾ لا يدل على النزول بالمدينة، فللنصر مصاديق أخرى غير الفتح المعجل.

• احتمال أن يكون المراد بالفتنة ما وقعت بمكة بعد الهجرة غير ضائر، فإن هؤلاء المفتونين بمكة بعد الهجرة إنما كانوا من الذين آمنوا بالنبي قبل الهجرة، وإن أوذوا بعدها.

ج. آية الحج: وعلى مثل ذلك ينبغي أن يحمل قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ﴾ [الحج: ١١]، إن كان المراد بالفتنة العذاب، وإن كانت السورة مدنية.

١٢. النفاق في صدر الإسلام

عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللهِ وَاللهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾ [المنافقون: ١-٣] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [تحقيق حقيقة النفاق في صدر الإسلام: نشأته واستمراره]، خلاصته «الميزان: ١٩/ ٢٧٨»:

أ. بيان أن النفاق لم يقتصر على المدينة بعد الهجرة، بل من المحتمل بل المتعين أنه تسرب بين المؤمنين بمكة قبل الهجرة، وإن كانت دوافعه تختلف.

ب. إثبات أن النفاق لا يتوقف على وجود قوة مهيبة أو رجاء خير عاجل، بل قد ينبعث من دوافع أخرى كطمع في الرئاسة والاستعلاء، أو ارتداد يكتمه صاحبه.

ج. توضيح أن إيمان كفار مكة يوم الفتح كان إيمان اضطرار لا إخلاص، وأن من البديهي أن يدب فيهم دبيب النفاق مع بقائهم على أهوائهم الباطنة.

د. بيان أن استمرار النفاق إلى قرب رحلة النبي ﷺ أمر مسلم به، وأن انقطاع الخبر عنهم بعد

الرحلة لا يدل على زوال نفاقهم، بل قد يكون لصالحتهم مع الحكومة الجديدة.

هـ. طرح أسئلة مهمة حول سبب اختفاء النفاق بعد الرحلة، وترك الإجابة للتدبر في حوادث الفتن الواقعة بعد عهد النبي ﷺ.

نصّ المبحث:

١. اهتمام القرآن بالمنافقين:

أ. يهتم القرآن بأمر المنافقين اهتماماً بالغاً، ويكر عليهم كرة عنيفة بذكر مساوي أخلاقهم وأكاذيبهم وخدائعهم ودسائسهم والفتن التي أقاموها على النبي ﷺ وعلى المسلمين، وقد تكرر ذكرهم في السور القرآنية، كسورة البقرة وآل عمران والنساء والمائدة والأنفال والتوبة والعنكبوت والأحزاب والفتح والحديد والحشر والمنافقون والتحريم.

ب. وقد أوعدهم الله في كلامه أشد الوعيد: ففي الدنيا بالطبع على قلوبهم وجعل الغشاوة على سمعهم وعلى أبصارهم، وإذهاب نورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون، وفي الآخرة بجعلهم في الدرك الأسفل من النار.

ج. وليس ذلك إلا لشدة المصائب التي أصابت الإسلام والمسلمين من كيدهم ومكرهم وأنواع دسائسهم، فلم ينل المشركون واليهود والنصارى من دين الله ما نالوه، وناهيك فيهم قوله تعالى لنبيه ﷺ يشير إليهم: ﴿هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ﴾ [المنافقون: ٤]

د. وقد ظهر آثار دسائسهم ومكائدهم أوائل ما هاجر النبي ﷺ إلى المدينة، فورد ذكرهم في سورة البقرة، وقد نزلت على ما قيل على رأس ستة أشهر من الهجرة، ثم في السور الأخرى النازلة بعد بالإشارة إلى أمور من دسائسهم وفنون من مكائدهم: كانسلالهم من الجند الإسلامي يوم أحد وهم ثلثهم تقريباً، وعقدهم الحلف مع اليهود واستنهاضهم على المسلمين، وبنائهم مسجد الضرار، وإشاعتهم حديث الإفك، وإثارتهم الفتنة في قصة السقاية وقصة العقبة، إلى غير ذلك مما تشير إليه الآيات، حتى بلغ أمرهم في الإفساد وتقليب الأمور على النبي ﷺ إلى حيث هددهم الله بمثل قوله: ﴿لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلًا﴾ [الأحزاب: ٦٠ ـ ٦١]

هـ. وقد استفاضت الأخبار وتكاثرت في أن عبد الله بن أبي بن سلول وأصحابه من المنافقين، وهم الذين كانوا يقلبون الأمور على النبي ﷺ ويتربصون به الدوائر، وكانوا معروفين عند المؤمنين، يقربون من ثلث القوم، وهم الذين خذلوا المؤمنين يوم أحد فانحازوا منهم ورجعوا إلى المدينة، قائلين: ﴿لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَاتَّبَعْنَاكُمْ﴾ [آل عمران: ١٦٧]، وهم عبد الله بن أبي وأصحابه.

و. ومن هنا ذكر بعضهم أن حركة النفاق بدأت بدخول الإسلام المدينة، واستمرت إلى قرب وفاة النبي ﷺ.

٢. نقد القول بأن النفاق بدأ بالمدينة فقط:

هذا ما ذكره جمع منهم، لكن التدبر في حوادث زمن النبي ﷺ والإمعان في الفتن الواقعة بعد الرحلة والاعتناء بطبيعة الاجتماع الفعالة يقضي عليه بالنظر:

أ. أما أولاً: فلا دليل مقنعاً على عدم تسرب النفاق في متبعي النبي ﷺ المؤمنين بمكة قبل الهجرة، وقول القائل: (إن النبي ﷺ والمسلمين بمكة قبل الهجرة لم يكونوا من القوة ونفوذ الأمر وسعة الطول بحيث يهابهم الناس ويتقوهم، أو يرجوا منهم خيراً، حتى يظهروا لهم الإيمان ظاهراً ويتقربوا منهم بالإسلام، وهم مضطهدون مفتنون معذبون بأيدي صناديد قريش ومشركي مكة المعادين لهم المعاندين للحق، بخلاف حال النبي ﷺ بالمدينة بعد الهجرة، فإنه ﷺ هاجر إليها وقد كسب أنصاراً من الأوس والخزرج، واستوثق من أقوياء رجالهم أن يدفعوا عنه كما يدفعون عن أنفسهم وأهليهم، وقد دخل الإسلام في بيوت عامتهم، فكان مستظهراً بهم على العدة القليلة الذين لم يؤمنوا به وبقوا على شركهم، ولم يكن يسعهم أن يعلنوا مخالفتهم ويظهروا شركهم، فتوقوا الشر بإظهار الإسلام، فآمنوا به ظاهراً وهم على كفرهم باطناً، فدسوا الدسائس ومكروا ما مكروا)

ب. غير تام، فما القدرة والقوة المخالفة المهيبة ورجاء الخير بالفعل والاستدرار المعجل، علة منحصرة للنفاق، حتى يحكم بانتفاء النفاق لانتفائها، فكثيراً ما نجد في المجتمعات رجالاً يتبعون كل داع ويتجمعون إلى كل ناعق، ولا يعبئون بمخالفة القوى المخالفة القاهرة الطاحنة، ويعيشون على خطر مصرين على ذلك، رجاء أن يوفقوا يوماً لإجراء مرامهم، ويتحكموا على الناس باستقلالهم بإدارة رحى المجتمع والعلو في الأرض، وقد كان النبي ﷺ يذكر في دعوته لقومه أن لو آمنوا به واتبعوه كانوا ملوك

الأرض.

ج. فمن الجائز عقلاً أن يكون بعض من آمن به يتبعه في ظاهر دينه طمعاً في البلوغ بذلك إلى أمنيته، وهي التقدم والرئاسة والاستعلاء، والأثر المترتب على هذا النوع من النفاق ليس هو تقليب الأمور وتربص الدوائر على الإسلام والمسلمين وإفساد المجتمع الديني، بل تقويته بما أمكن، وتفديته بالمال والجاه، لينتظم بذلك الأمور، ويتهيأ لاستفادته منه واستدراره لنفع شخصه، نعم، يمكر مثل هذا المنافق بالمخالفة والمضادة فيما إذا لاح من الدين مثلاً ما يخالف أمنية تقدمه وتسلطه، إرجاعاً للأمر إلى سبيل ينتهي إلى غرضه الفاسد.

د. وأيضاً، من الممكن أن يكون بعض المسلمين يرتاب في دينه فيرتد ويكتم ارتداده، كما مرت الإشارة إليه في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا﴾ [المنافقون: ٣]، وكما يظهر من لحن مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ﴾ [المائدة: ٥٤]

هـ. وأيضاً، الذين آمنوا من مشركي مكة يوم الفتح، لا يؤمن أكثرهم أن لا يؤمنوا إيمان صدق وإخلاص، ومن البديهي عند من تدبر في حوادث سني الدعوة أن كفار مكة وما والاها، وخاصة صناديد قريش، ما كانوا ليؤمنوا بالنبي ﷺ لولا سواد جنود غشيتهم، وبريق سيوف مسلطة فوق رءوسهم يوم الفتح، وكيف يمكن مع ذلك القضاء بأنه حدث في قلوبهم والظرف هذا الظرف نور الإيمان، وفي نفوسهم الإخلاص واليقين، فآمنوا بالله طوعاً عن آخرهم، ولم يدب فيهم دبيب النفاق أصلاً؟

٣. استمرار النفاق بعد وفاة النبي:

أ. وأما ثانياً: فلأن استمرار النفاق إلى قرب رحلة النبي ﷺ وانقطاعه عند ذلك ممنوع، نعم، انقطع الخبر عن المنافقين بالرحلة وانعقاد الخلافة، وانمحى أثرهم، فلم يظهر منهم ما كان يظهر من الآثار المضادة والمكائد والدسائس المشئومة.

ب. فهل كان ذلك لأن المنافقين وفقوا للإسلام وأخلصوا الإيمان عن آخرهم برحلة النبي ﷺ، وتأثرت قلوبهم من موته ما لم يتأثر بحياته؟ أو أنهم صالحوا أولياء الحكومة الإسلامية على ترك المزاحمة، بأن يسمح لهم ما فيه أمنيتهم مصالحة سرية بعد الرحلة أو قبلها؟ أو أنه وقع هناك تصالح اتفاقي بينهم وبين المسلمين، فوردوا جميعاً في مشرعة سواء، فارتفع التصاك والتصادم؟

ج. ولعل التدبر الكافي في حوادث آخر عهد النبي ﷺ والفتن الواقعة بعد رحلته يهدي إلى الحصول على جواب شاف لهذه الأسئلة.

د. والذي أوردناه في هذا الفصل إشارة إجمالية إلى سبيل البحث.

١٣. أشراط الساعة وارتداد الأمة

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [المائدة: ٥٤] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [الإنذار القرآني والحديثي: أشراط الساعة وارتداد الأمة]، خلاصته «الميزان: ٥/ ٣٩٠»:

أ. الخطابات القرآنية المؤكدة تدل على وجود عوامل تدفع الأمة إلى السقوط والردى، كما في آيات الربا ومودة القربى وولاية الكفار.

ب. التشديد في النهي عن ولاية الكفار وأهل الكتاب لا يعدله أي تشديد آخر، وقد وعد الله من يتولاهم بأنه منهم، وحذرهم غضبه.

ج. الآيات التي تنذر بمسيس النار في الدنيا، كقوله: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾، تشير إلى عذاب دنيوي يتمثل في زوال النعمة الدينية.

د. الله لا يغير نعمة على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم، وقد حذر المؤمنين من خشية الكفار بعد أن أمنوا منهم، وأمرهم بخشية الله.

هـ. وعد الله بالإتيان بقوم يحبهم ويحبونه، أذلة على المؤمنين، أعزة على الكافرين، يجاهدون في سبيل الله، هو وعد بخلافة صالحة بعد ارتداد الأمة.

و. الأحاديث النبوية الواردة في أشراط الساعة (كحديث ابن عباس وحديث الإمام الصادق) تعدد علامات الانحطاط الأخلاقي والاجتماعي والديني التي وقعت في الأمة.

ز. هذه الأحاديث من ملاحم آخر الزمان، وهي أخبار غيبية صدقتها الوقائع الخارجية، وتفصيل لما أجملته آية ﴿مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ﴾

نصّ المبحث:

١. تشديد القرآن في بعض الموارد:

أ. مما تقدم في الأبحاث السابقة مراراً التلويح إلى أن الخطابات القرآنية التي يهتم القرآن بأمرها، ويبالغ في تأكيدها وتشديد القول فيها، لا يخلو لحن القول فيها من دلالة على أن العوامل والأسباب الموجودة متعاضدة على أن تسوقهم إلى مهابط السقوط ودركات الردى، والابتلاء بسخط الله، كما في آيات الربا، وآية مودة القربى، وغيرهما.

ب. ومن طبع الخطاب ذلك: فإن المتكلم الحكيم إذا أمر بأمر حقير يسير ثم بالغ في تأكيده والإلحاح عليه بما ليس شأنه ذلك، أو خاطب أحداً بخطاب ليس من شأن ذلك المخاطب أن يوجه إلى مثله ذلك الخطاب، كنهي عالم رباني ذي قدم صدق في الزهد والعبادة عن ارتكاب أفضح الفجور على رءوس الأشهاد، دل ذلك على أن المورد لا يخلو عن شيء، وأن هناك خطباً جليلاً ومهلكة خطيرة مشرفة.

ج. والخطابات القرآنية التي هذا شأنها تعقبت حوادث صدقتها في ما كانت تلوح إليه بل تدل عليه، وإن كان السامعون ﴿لَعَلَّهُمْ﴾ ما كانوا يتنبهون في أول ما سمعوها يوم النزول على ما تتضمنه من الإشارات والدلالات.

٢. أمثلة على تشديد القرآن:

أ. فقد أمر القرآن بمودة قربى رسول الله ﷺ، وبالغ فيها حتى عدها أجر الرسالة والسبيل إلى الله سبحانه، ثم وقع أن استباحت الأمة في أهل بيته من فجائع المظالم ما لو أمروا به لم يكونوا ليزيدوا على ما أتوا به فيهم.

ب. ونهى القرآن عن الاختلاف وبالغ فيه بما لا مزيد عليه، ثم وقع أن تفرقت الأمة تفرقاً وانشعبت انشعابات زادت على ما عند اليهود والنصارى، وكانت اليهود إحدى وسبعين فرقة، والنصارى اثنتين وسبعين فرقة، فأتى المسلمون بثلاث وسبعين فرقة، هذا في مذاهبهم في معارف الدين العلمية، وأما مذاهبهم في السنن الاجتماعية وتأسيس الحكومات وغيرها، فلا تقف على حد حاصر.

ج. ونهى القرآن عن الحكم بغير ما أنزل الله، ونهى عن إلقاء الاختلاف بين الطبقات، ونهى عن الطغيان واتباع الهوى إلى غير ذلك، وشدد فيها، ثم وقع ما وقع.

د. والأمر في النهي عن ولاية الكفار وأهل الكتاب نظير غيره من النواهي المؤكدة الواردة في القرآن الكريم، بل ليس من البعيد أن يدعى أن التشديد الواقع في النهي عن ولاية الكفار وأهل الكتاب لا يعدله أي تشديد واقع في سائر النواهي الفرعية.

هـ. فقد بلغ الأمر فيه إلى أن عد الله سبحانه الموالين لأهل الكتاب والكفار منهم: ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ [المائدة: ٥١]، ونفاهم من نفسه إذ قال: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ﴾ [آل عمران: ٢٨]، وحذرهم منتهى التحذير فقال مرة بعد أخرى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ [آل عمران: ٢٨]، وقد مر في الكلام على الآية أن مدلولها وقوع المحذور لا محالة قضاءً حتماً لا مبدل له ولا محول.

و. وإن شئت مزيد وضوح لذلك، فتدبر في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ كُلًّا لَّمَّا لَيُوَفِّيَنَّهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ﴾ [هود: ١١١]، وقد ذكر قبل الآية قصص أمم نوح وهود وصالح وغيرهم، ثم اختلاف اليهود في كتابهم، ﴿إِنَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ خَبِيرٌ فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَن تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا﴾ [هود: ١١٢]. والخطاب كما ترى خطاب اجتماعي ـ ﴿إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [هود: ١١٢]، ثم تدبر في قوله تعالى بعده: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ [هود: ١١٣]

٣. مسيس النار في الدنيا:

أ. وقد بين الله سبحانه معنى مسيس هذه النار في الدنيا قبل الآخرة ـ والآية مطلقة ـ وهو الذي توعد به في قوله: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾، بقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ﴾ [المائدة: ٣]، فبين فيه أن الذي كان يخشاه المؤمنون على دينهم من الذين كفروا ـ وهم المشركون وأهل الكتاب كما تبين سابقاً ـ إلى يوم نزول الآية، فهم اليوم في أمن منه، فلا ينبغي لهم أن يخشوهم فيه، بل يجب عليهم أن يخشوا فيه ربهم، والذي كانوا يخشونهم فيه على دينهم هو أن الكفار لم يكن لهم هم فيهم إلا إطفاء نور الدين، وسلب هذه السلعة النفيسة من أيديهم بأي وسيلة قدروا عليها.

ب. فهذا هو الذي كانوا يخشونه قبل اليوم، وبنزول سورة المائدة أمنوا ذلك واطمأنت أنفسهم، غير أنه يجب عليهم أن يخشوا في ذلك ربهم أن لا يذهب بنورهم ولا يسلبهم دينه.

ج. ومن المعلوم أن الله سبحانه لا يفاجئ قوماً بنقمة أو عذاب من غير أن يستحقوه، قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الأنفال: ٥٣]، فبين أن تغييره

النعمة لا يكون إلا عن استحقاق، وأنه يتبع تغيير الناس ما بأنفسهم، وقد سمى الدين أو الولاية الدينية كما تقدم نعمة، حيث قال بعده: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]

د. فتغيير هذه النعمة من قبلهم، والتخطي عن ولاية الله بقطع الرابطة منه، والركون إلى الظالمين، وولاية الكفار وأهل الكتاب، هو المتوقع منهم، والواجب عليهم أن يخشوه على أنفسهم فيخشوا الله في سخط لا راد له، وقد أوعدهم فيه بقوله: ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [المائدة: ٥١]، فأخبر أنه لا يهديهم إلى سعادتهم، فهي التي تتعلق بها الهداية، وسعادتهم في الدنيا إنما هي أن يعيشوا على سنة الدين والسيرة العامة الإسلامية في مجتمعهم.

هـ. وإذا انهدمت بنية هذه السيرة، اختلت مظاهرها الحافظة لمعناها من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وسقطت شعائره العامة، وحلت محلها سيرة الكفار، ولم يزل تستحكم أركانها وتستثبت قواعدها، وهذا هو الذي عليه مجتمع المسلمين اليوم.

٤. وعد الله بالإتيان بقوم آخرين:

أ. ولو تدبرت في السيرة الإسلامية العامة التي ينظمها الكتاب والسنة ويقررانها بين المسلمين، ثم في هذه السيرة الفاسدة التي حملت اليوم على المسلمين، ثم تدبرت في ما يشير إليه بقوله: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾ [المائدة: ٥٤]، وجدت أن جميع الرذائل التي تحيط بمجتمعنا معاشر المسلمين وتحكم فينا اليوم ـ مما اقتبسناها من الكفار ثم نمت ونسلت فينا ـ إنما هي أضداد ما ذكره الله في وصف من وعد بالإتيان به في الآية، أعني أن جميع رذائلنا الفعلية تتلخص في أن المجتمع اليوم لا يحبون الله ولا يحبهم الله، أذلة على الكافرين، أعزة على المؤمنين، لا يجاهدون في سبيل الله، يخافون كل لومة.

ب. وهذا هو الذي تفرسه القرآن في وجه القوم، وإن شئت فقل: هو النبأ الغيبي الذي نبأ به العليم الخبير أن المجتمع الإسلامي سيرتد عن دينه، وليست ردة مصطلحة، وإنما هي ردة تنزيلية يبينها قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [المائدة: ٥١]، وقوله: ﴿وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ وَلَٰكِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ [المائدة: ٨١]

٥. النصر والخذلان:

أ. وقد وعدهم الله النصر إن نصروه، وتضعيف أعدائهم إن لم يقووهم ويؤيدوهم، فقال: ﴿إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ﴾ [محمد: ٧]، وقال: ﴿وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ لَن يَضُرُّوكُمْ إِلَّا أَذًى وَإِن يُقَاتِلُوكُمْ يُوَلُّوكُمُ الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يُنصَرُونَ ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ النَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠ ـ ١١٢]، وليس من البعيد أن يستفاد من قوله: ﴿إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ النَّاسِ﴾ أن لهم أن يخرجوا من الذلة والمسكنة بموالاة الناس لهم وتسليط الله تعالى إياهم على الناس.

ب. ثم وعد الله سبحانه المجتمع الإسلامي ـ وشأنهم هذا الشأن ـ بالإتيان بقوم يحبهم ويحبونه، أذلة على المؤمنين، أعزة على الكافرين، يجاهدون في سبيل الله، لا يخافون لومة لائم، والأوصاف المعدودة لهم ـ كما عرفت ـ جماع الأوصاف التي يفقدها المجتمع الإسلامي اليوم، ويستفاد بالإمعان في التدبر فيها تفاصيل الرذائل التي تنبئ الآية أن المجتمع الإسلامي سيبتلى بها.

٦. الأحاديث النبوية في أشراط الساعة:

وقد اشتملت على تعدادها عدة من أخبار ملاحم آخر الزمان المروية عن النبي ﷺ والأئمة من أهل بيته عليه السلام، وهي على كثرتها ومن حيث المجموع وإن كانت لا تسلم من آفة الدس والتحريف، إلا أن بينها أخباراً يصدقها جريان الحوادث وتوالي الوقائع الخارجية، وهي أخبار مأخوذة من كتب القدماء المؤلفة قبل ما يزيد على ألف سنة من هذا التاريخ أو قريباً منه، وقد صحت نسبتها إلى مؤلفيها وتظافر النقل عنها، على أنها تنطق عن حوادث ووقائع لم تحدث ولم تقع في تلك الآونة، ولا كانت مترقبة تتوقعها النفوس التي كانت تعيش في تلك الأزمنة، فلا يسعنا إلا الاعتراف بصحتها وصدورها عن منبع الوحي.

أ. حديث ابن عباس في أشراط الساعة: كما رواه القمي في تفسيره عن أبيه، عن سليمان بن مسلم الخشاب، عن عبد الله بن جريح المكي، عن عطاء بن أبي رياح، عن عبد الله بن عباس قال: حججنا مع رسول الله ﷺ حجة الوداع ـ فأخذ باب الكعبة ثم أقبل علينا بوجهه ـ فقال: ألا أخبركم بأشراط الساعة؟ وكان أدنى الناس منه يومئذ سلمان رضي الله عنه ـ فقال: بلى يا رسول الله ـ فقال ﷺ: (إن من أشراط القيامة إضاعة الصلاة، واتباع الشهوات، والميل مع الأهواء، وتعظيم المال، وبيع الدين بالدنيا ـ فعندها يذاب

قلب المؤمن وجوفه ـ كما يذوب الملح في الماء ـ مما يرى من المنكر فلا يستطيع أن يغيره ـ) قال سلمان: وإن هذا لكائن يا رسول الله؟ قال ﷺ: إي والذي نفسي بيده يا سلمان إن عندها يليهم أمراء جورة، ووزراء فسقة، وعرفاء ظلمة، وأمناء خونة.

قال سلمان: وإن هذا لكائن يا رسول الله؟ قال ﷺ: إي والذي نفسي بيده يا سلمان إن عندها يليهم أمراء جورة، ووزراء فسقة، وعرفاء ظلمة، وأمناء خونة.

فقال سلمان: وإن هذا لكائن يا رسول الله؟ قال ﷺ: إي والذي نفسي بيده ـ يا سلمان ـ إن عندها يكون المنكر معروفاً والمعروف منكراً، ويؤتمن الخائن، ويخون الأمين، ويصدق الكاذب، ويكذب الصادق.

قال سلمان، وإن هذا لكائن يا رسول الله؟ قال ﷺ: إي والذي نفسي بيده يا سلمان فعندها إمارة النساء، ومشاورة الإماء، وقعود الصبيان على المنابر، ويكون الكذب طرفاً والزكاة مغرماً، والفيء مغنماً، ويجفو الرجل والديه، ويبر صديقه، ويطلع الكوكب المذنب.

قال سلمان: وإن هذا لكائن يا رسول الله؟ قال ﷺ: إي والذي نفسي بيده ـ يا سلمان وعندها تشارك المرأة زوجها في التجارة، ويكون المطر قيظاً، ويغيظ الكرام غيظاً، ويحتقر الرجل المعسر، فعندها يقارب الأسواق إذا قال هذا: لم أبع شيئاً، وقال هذا: لم أربح شيئاً، فلا ترى إلا ذاماً لله.

قال سلمان: وإن هذا لكائن يا رسول الله؟ قال ﷺ: إي والذي نفسي بيده يا سلمان فعندها يليهم أقوام إن تكلموا قتلوهم، وإن سكتوا استباحوهم ـ ليستأثروا بفيئهم وليطؤن حرمتهم، وليسفكن دماءهم وليملؤن قلوبهم رعباً ـ فلا تراهم إلا وجلين خائفين مرعوبين مرهوبين ـ

قال سلمان: وإن هذا لكائن يا رسول الله؟ قال ﷺ: إي والذي نفسي بيده ـ يا سلمان إن عندها يؤتى بشيء من المشرق ـ وشيء من المغرب يلون أمتي، فالويل لضعفاء أمتي منهم، والويل لهم من الله، لا يرحمون صغيراً، ولا يوقرون كبيراً، ولا يتجاوزون عن مسيء أخبارهم خناء، جثتهم جثة الآدميين، وقلوبهم قلوب الشياطين.

قال سلمان: وإن هذا لكائن يا رسول الله؟ قال ﷺ: إي والذي نفسي بيده يا سلمان ـ وعندها يكتفي الرجال بالرجال والنساء بالنساء، ويغار على الغلمان ـ كما يغار على الجارية في بيت أهلها ـ وتشبه الرجال بالنساء والنساء بالرجال، ويركبن ذوات الفروج السروج ـ فعليهن من أمتي لعنة الله.

قال سلمان: وإن هذا لكائن يا رسول الله؟ فقال ﷺ: إي والذي نفسي بيده يا سلمان إن عندها تزخرف المساجد ـ كما تزخرف البيع والكنائس، وتحلى المصاحف وتطول المنارات، وتكثر الصفوف بقلوب متباغضة وألسن مختلفة ـ

قال سلمان: وإن هذا لكائن يا رسول الله؟ قال ﷺ إي والذي نفسي بيده ـ وعندها تحلى ذكور أمتي بالذهب، ويلبسون الحرير والديباج ـ ويتخذون جلود النمور صفاقاً ـ

قال سلمان: وإن هذا لكائن يا رسول الله؟ قال ﷺ: إي والذي نفسي بيده يا سلمان وعندها يظهر الربا، ويتعاملون بالغيبة والرشى، ويوضع الدين ويرفع الدنيا.

قال سلمان: وإن هذا لكائن يا رسول الله؟ فقال ﷺ: إي والذي نفسي بيده يا سلمان ـ وعندها يكثر الطلاق فلا يقام لله حد، ولن يضر الله شيئاً ـ

قال سلمان: وإن هذا لكائن يا رسول الله؟ قال ﷺ: إي والذي نفسي بيده يا سلمان ـ وعندها تظهر القينات والمعازف ويليهم أشرار أمتي ـ

قال سلمان: وإن هذا لكائن يا رسول الله؟ قال ﷺ: إي والذي نفسي بيده يا سلمان ـ وعندها يحج أغنياء أمتي للنزهة، ويحج أوساطها للتجارة، ويحج فقراؤهم للرياء والسمعة ـ فعندها يكون أقوام ـ يتعلمون القرآن لغير الله ويتخذونه مزامير، ويكون أقوام يتفقهون لغير الله، ويكثر أولاد الزنا، ويتغنون بالقرآن، ويتهافتون بالدنيا ـ

قال سلمان: وإن هذا لكائن يا رسول الله؟ قال ﷺ: إي والذي نفسي بيده يا سلمان ـ ذاك إذا انتهك المحارم، واكتسبت المآثم ـ وسلط الأشرار على الأخيار، ويفشو الكذب، وتظهر اللجاجة، وتفشو الفاقة ويتباهون في اللباس، ويمطرون في غير أوان المطر، ويستحسنون الكوبة والمعازف، وينكرون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى يكون المؤمن في ذلك الزمان أذل من في الأمة، ويظهر قراؤهم وعبادهم فيما بينهم التلاؤم، فأولئك يدعون في ملكوت السماوات: الأرجاس والأنجاس ـ

قال سلمان: وإن هذه لكائن يا رسول الله؟ فقال ﷺ: إي والذي نفسي بيده يا سلمان ـ فعندها لا يخشى الغني إلا الفقر ـ حتى أن السائل ليسأل فيما بين الجمعتين ـ لا يصيب أحداً يضع في يده شيئاً ـ

قال سلمان: وإن هذا لكائن يا رسول الله؟ قال ﷺ: إي والذي نفسي بيده يا سلمان ـ عندها يتكلم

الرويبضة، فقال: وما الرويبضة يا رسول الله فداك أبي وأمي؟

قال ﷺ: يتكلم في أمر العامة من لم يكن يتكلم ـ فلم يلبثوا إلا قليلاً حتى تخور الأرض خورة ـ فلا يظن كل قوم إلا أنها خارت في ناحيتهم ـ فيمكثون ما شاء الله ثم ينكتون في مكثهم ـ فتلقي لهم الأرض أفلاذ كبدها، قال: ذهب وفضة ثم أومأ بيده إلى الأساطين ـ فقال: مثل هذا فيومئذ لا ينفع ذهب ولا فضة فهذا معنى قوله: ﴿فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا﴾ [محمد: ١٨]

ب. حديث الإمام الصادق عليه السلام: وفي روضة الكافي، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن بعض أصحابه، وعلي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير جميعاً عن محمد بن أبي حمزة، عن حمران قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: ـ وذكر هؤلاء عنده وسوء حال الشيعة عندهم فقال: ـ (إني سرت مع أبي جعفر المنصور وهو في موكبه، وهو على فرس وبين يديه خيل، ومن خلفه خيل، وأنا على حمار إلى جانبه فقال لي: يا أبا عبد الله قد كان ينبغي لك أن تفرح بما أعطانا الله من القوة، وفتح لنا من العز، ولا تخبر الناس أنك أحق بهذا الأمر منا وأهل بيتك فتغرينا بك وبهم.

قال: فقلت: ومن رفع هذا إليك عني فقد كذب فقال لي: أتحلف على ما تقول؟ قال: فقلت: إن الناس سحرة ـ يعني يحبون أن يفسدوا قلبك علي ـ فلا تمكنهم من سمعك فإنا إليك أحوج منك إلينا، فقال لي: تذكر يوم سألتك: هل لنا ملك؟ فقلت: نعم ـ طويل عريض شديد فلا تزالون في مهلة من أمركم، وفسحة من دنياكم حتى تصيبوا منا دماً حراماً في شهر حرام في بلد حرام؟ فعرفت أنه قد حفظ الحديث ـ فقلت: لعل الله عز وجل أن يكفيك ـ فإني لم أخصك بهذا وإنما هو حديث رويته، ثم لعل غيرك من أهل بيتك أن يتولى ذلك، فسكت عني ـ)

فلما رجعت إلى منزلي أتاني بعض موالينا فقال: جعلت فداك والله لقد رأيتك في موكب أبي جعفر، وأنت على حمار وهو على فرس، وقد أشرف عليك يكلمك كأنك تحته فقلت بيني وبين نفسي: هذا حجة الله على الخلق، وصاحب هذا الأمر الذي يقتدى به، وهذا الآخر يعمل بالجور، ويقتل أولاد الأنبياء ـ ويسفك الدماء في الأرض بما لا يحب الله، وهو في موكبه وأنت على حمار! فدخلني من ذلك شك حتى خفت على ديني ونفسي ـ

قال عليه السلام: فقلت: لو رأيت من كان حولي وبين يدي ـ ومن خلفي وعن يميني وعن شمالي

من الملائكة ـ لاحتقرته واحتقرت ما هو فيه ـ فقال: الآن سكن قلبي ـ

ثم قال: إلى متى هؤلاء يملكون أو متى الراحة منهم؟ فقلت: أليس تعلم أن لكل شيء مدة؟ قال: بلى، فقلت: هل ينفعك علمك ـ إن هذا الأمر إذا جاء كان أسرع من طرفة العين؟ إنك لو تعلم حالهم عند الله عز وجل، وكيف هي كنت لهم أشد بغضا ـ ولو جهدت وجهد أهل الأرض ـ أن يدخلوهم في أشد ما هم فيه من الإثم لم يقدروا، فلا يستفزنك الشيطان ـ فإن العزة لله ولرسوله وللمؤمنين ـ ولكن المنافقين لا يعلمون، ألا تعلم أن من انتظر أمرنا، وصبر على ما يرى من الأذى والخوف هو غدا في زمرتنا؟ فإذا رأيت الحق قد مات وذهب أهله، ورأيت الجور قد شمل البلاد، ورأيت القرآن قد خلق ـ وأحدث فيه ما ليس فيه ووجه على الأهواء، ورأيت الدين قد انكفأ كما ينكفئ الإناء ورأيت أهل الباطل قد استعلوا على أهل الحق، ورأيت الشر ظاهراً لا ينهى عنه ويعذر أصحابه، ورأيت الفسق قد ظهر ـ واكتفى الرجال بالرجال والنساء بالنساء، ورأيت المؤمن صامتاً لا يقبل قوله، ورأيت الفاسق يكذب ولا يرد عليه كذبه وفريته، ورأيت الصغير يستحقر بالكبير، ورأيت الأرحام قد تقطعت، ورأيت من يمتدح بالفسق يضحك منه ولا يرد عليه قوله، ورأيت الغلام يعطي ما تعطي المرأة ـ ورأيت النساء يتزوجن بالنساء، ورأيت الثناء قد كثر، ورأيت الرجل ينفق المال في غير طاعة الله ـ فلا ينهى ولا يؤخذ على يديه، ورأيت الناظر يتعوذ بالله ـ مما يرى المؤمن فيه من الاجتهاد، ورأيت الجار يؤذي جاره وليس له مانع، ورأيت الكافر فرحاً لما يرى في المؤمن، مرحاً لما يرى في الأرض من الفساد، ورأيت الخمور تشرب علانية ـ ويجتمع عليها من لا يخاف الله عز وجل، ورأيت الأمر بالمعروف ذليلاً، ورأيت الفاسق فيما لا يحب الله قوياً محموداً، ورأيت أصحاب الآيات يحقرون ويحقر من يحبهم، ورأيت سبيل الخير منقطعاً وسبيل الشر مسلوكاً، ورأيت بيت الله قد عطل ويؤمر بتركه ـ ورأيت الرجل يقول ما لا يفعله، ورأيت الرجال يتمنون للرجال والنساء للنساء، ورأيت الرجل معيشته من دبره ـ ومعيشة المرأة من فرجها، ورأيت النساء يتخذن المجالس كما يتخذها الرجال، ورأيت التأنيث في ولد العباس ـ قد ظهر وأظهروا الخضاب وامتشطوا كما تمشط المرأة لزوجها، وأعطوا الرجال الأموال على فروجهم، وتنوفس في الرجل، وتغاير عليه الرجال، وكان صاحب المال أعز من المؤمن، وكان الربا ظاهراً لا يعير، وكان الزنا تمتدح به النساء، ورأيت المرأة تصانع زوجها على نكاح الرجال، ورأيت أكثر الناس وخير بيت من يساعد النساء على فسقهن، ورأيت المؤمن محزوناً محتقراً ذليلاً

ـ ورأيت البدع والزنا قد ظهر، ورأيت الناس يعتدون بشاهد الزور، ورأيت الحرام يحلل، والحلال يحرم، ورأيت الدين بالرأي وعطل الكتاب وأحكامه، ورأيت الليل لا يستخفى به من الجرأة على الله، ورأيت المؤمن لا يستطيع أن ينكر إلا بقلبه ـ ورأيت العظيم من المال ينفق في سخط الله عز وجل، ورأيت الولاة يقربون أهل الكفر ويباعدون أهل الخير، ورأيت الولاة يرتشون في الحكم، ورأيت الولاية قبالة لمن زاد، ورأيت ذوات الأرحام ينكحن ويكتفى بهن، ورأيت الرجل يقتل على التهمة وعلى الظنة ـ ويتغاير على الرجل الذكر فيبذل له نفسه وماله، ورأيت الرجل يعير على إتيان النساء، ورأيت الرجل يأكل من كسب امرأته من الفجور يعلم ذلك ويقيم عليه، ورأيت المرأة تقهر زوجها ـ وتعمل ما لا يشتهي وتنفق على زوجها، ورأيت الرجل يكري امرأته وجاريته ـ ويرضى بالدني من الطعام والشراب، ورأيت الإيمان بالله عز وجل كثيرة على الزور، ورأيت القمار قد ظهر، ورأيت الشراب يباع ظاهراً ليس له مانع، ورأيت النساء يبذلن أنفسهن لأهل الكفر، ورأيت الملاهي قد ظهرت يمر بها لا يمنعها أحد أحداً ـ ولا يجترئ أحد على منعها، ورأيت الشريف يستذله الذي يخاف سلطانه، ورأيت أقرب الناس من الولاة ـ من يمتدح بشتمنا أهل البيت، ورأيت من يحبنا يزور ولا تقبل شهادته، ورأيت الزور من القول يتنافس فيه، ورأيت القرآن قد ثقل على الناس استماعه ـ وخف على الناس استماع الباطل، ورأيت الجار يكرم الجار خوفاً من لسانه، ورأيت الحدود قد عطلت وعمل فيها بالأهواء، ورأيت المساجد قد زخرفت، ورأيت أصدق الناس عند الناس المفتري الكذب، ورأيت الشر قد ظهر والسعي بالنميمة، ورأيت البغي قد فشا، ورأيت الغيبة تستملح ويبشر بها الناس بعضهم بعضاً، ورأيت طلب الحج والجهاد لغير الله ـ ورأيت السلطان يذل للكافر المؤمن، ورأيت الخراب قد أديل من العمران، ورأيت الرجل معيشته من بخس المكيال والميزان، ورأيت سفك الدماء يستخف بها، ورأيت الرجل يطلب الرئاسة لغرض الدنيا ـ ويشهر نفسه بخبث اللسان ليتقى وتستند إليه الأمور، ورأيت الصلاة قد استخف بها، ورأيت الرجل عنده المال الكثير لم يزكه منذ ملكه، ورأيت الميت ينشر من قبره ويؤذى وتباع أكفانه، ورأيت الهرج قد كثر، ورأيت الرجل يمسي نشوان ـ ويصبح سكران لا يهتم بما الناس فيه، ورأيت البهائم تنكح، ورأيت البهائم تفرس بعضها بعضاً، ورأيت الرجل يخرج إلى مصلاه ويرجع ـ وليس عليه شيء من ثيابه، ورأيت قلوب الناس قد قست ـ وجمدت أعينهم وثقل الذكر عليهم، ورأيت السحت قد ظهر يتنافس فيه، ورأيت المصلي إنما يصلي ليراه

الناس، ورأيت الفقيه يتفقه لغير الدين ـ يطلب الدنيا والرئاسة، ورأيت الناس مع من غلب، ورأيت طالب الحلال يذم ويعير ـ وطالب الحرام يمدح ويعظم، ورأيت الحرمين يعمل فيهما بما لا يحب الله ـ لا يمنعهم مانع ولا يحول بينهم وبين العمل القبيح أحد، ورأيت المعازف ظاهرة في الحرمين، ورأيت الرجل يتكلم بشيء من الحق ـ ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ـ فيقوم إليه من ينصحه في نفسه فيقول: هذا عنك موضوع، ورأيت الناس ينظر بعضهم إلى بعض ويقتدون بأهل الشر، ورأيت مسلك الخير وطريقه خالياً لا يسلكه أحد، ورأيت الميت يهز به فلا يفزع له أحد، ورأيت كل عام يحدث فيه من البدعة والشر أكثر مما كان، ورأيت الخلق والمجالس لا يتابعون إلا الأغنياء، ورأيت المحتاج يعطى على الضحك به ـ ويرحم لغير وجه الله، ورأيت الآيات في السماء لا يفزع لها أحد ـ ورأيت الناس يتسافدون كما تسافد البهائم ـ لا ينكر أحد منكراً تخوفاً من الناس، ورأيت الرجل ينفق الكثير في غير طاعة الله ـ ويمنع اليسير في طاعة الله، ورأيت العقوق قد ظهر واستخف بالوالدين ـ وكانا من أسوأ الناس حالاً عند الولد ـ ويفرح بأن يفتري عليهما، ورأيت النساء وقد غلبن على الملك وغلبن على كل أمر لا يؤتى إلا ما لهن فيه هوى، ورأيت ابن الرجل يفتري على أبيه ـ ويدعو على والديه ويفرح بموتهما، ورأيت الرجل إذا مر به يوم ـ ولم يكسب فيه الذنب العظيم ـ من فجور أو بخس مكيال أو ميزان أو غشيان حرام ـ أو شرب مسكر كئيباً حزيناً ـ يحسب أن ذلك اليوم عليه وضيعة من عمره، ورأيت السلطان يحتكر الطعام، ورأيت أموال ذوي القربى ـ تقسم في الزور ويتقامر بها وتشرب بها الخمور، ورأيت الخمر يتداوى بها ويوصف للمريض ويستشفى بها، ورأيت الناس قد استووا في ترك الأمر بالمعروف ـ والنهي عن المنكر وترك التدين به، ورأيت رياح المنافقين وأهل النفاق قائمة ـ ورياح أهل الحق لا تحرك، ورأيت الأذان بالأجر والصلاة بالأجر، ورأيت المساجد محتشية ممن لا يخاف الله ـ مجتمعون فيها للغيبة وأكل لحوم أهل الحق ـ ويتواصفون فيها شراب المسكر، ورأيت السكران يصلي بالناس ـ وهو لا يعقل ولا يشان بالسكر ـ وإذا سكر أكرم واتقى وخيف وترك لا يعاقب ويعذر بسكره، ورأيت من أكل أموال اليتامى يحمد بصلاحه، ورأيت القضاة يقضون بخلاف ما أمر الله، ورأيت الولاة يأتمنون الخونة للطمع، ورأيت الميراث قد وضعته الولاة ـ لأهل الفسوق والجرأة على الله ـ يأخذون منهم ويخلونهم وما يشتهون، ورأيت المنابر يؤمر عليها بالتقوى ـ ولا يعمل القائل بما يأمر، ورأيت الصلاة قد استخف بأوقاتها، ورأيت الصدقة بالشفاعة ـ ولا يراد بها وجه الله ويعطي لطلب

الناس، ورأيت الناس همهم بطونهم وفروجهم - لا يبالون بما أكلوا وما نكحوا، ورأيت الدنيا مقبلة عليهم، ورأيت أعلام الحق قد درست فكن على حذر - واطلب إلى الله عز وجل النجاة، واعلم أن الناس في سخط الله عز وجل - وإنما يمهلهم لأمر يراد بهم فكن مترقباً - واجتهد ليراك الله عز وجل في خلاف ما هم عليه - فإن نزل بهم العذاب وكنت فيهم عجلت إلى رحمة الله، وإن أخرت ابتلوا - وكنت قد خرجت مما هم فيه من الجرأة على الله عز وجل - واعلم أن الله لا يضيع أجر المحسنين، وأن رحمة الله قريب من المحسنين.

٧. خلاصة:

أقول: وهناك أخبار مأثورة عن النبي والأئمة من أهل بيته عليه السلام كثيرة في هذه المعاني، وما نقلناه من الحديثين من أجمعها معنى، والأحاديث (أخبار آخر الزمان) كالتفصيل لما يدل عليه الآية الكريمة - أعني قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾ [المائدة: ٥٤]، والله أعلم.

١٤. حقيقة فضل السابقين والتابعين

عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ١٠٠]، «الميزان: ٩/ ٣٧٢»: وضع الطباطبائي مبحثاً حول [تحقيق معنى قوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ﴾ ودلالته على فضل السابقين والتابعين]، خلاصته:

أ. بيان أن الآية تقسم المؤمنين إلى ثلاثة أصناف: السابقون الأولون من المهاجرين، والسابقون الأولون من الأنصار، والذين اتبعوهم بإحسان.

ب. إثبات أن المراد بالسابقين الأولين هم الذين أسسوا الدين وصبروا على الفتنة، وهاجروا ونصروا النبي ﷺ قبل وقعة بدر، وليس مجرد من صلى إلى القبلتين أو بايع بيعة الرضوان.

ج. توضيح أن قوله: ﴿بِإِحْسَانٍ﴾ يعني أن يكون الاتباع للحق لا للهوى، وأن يكون مطابقاً لعمل المتبوع، لا أنه مجرد عمل حسن.

د. بيان أن الآية تمدح السابقين وتفضلهم على غيرهم، ولكن هذا الفضل مقيد بالإيمان والعمل

الصالح، ولا يشمل من فسق أو ظلم.

هـ. الرد على من زعم أن الآية تدل على رضى الله عن جميع الصحابة محسنهم ومسيئهم، وبيان أن ذلك ينافي آيات القرآن التي تذم الفاسقين والظالمين.

و. توضيح أن رضى الله صفة فعلية تتغير بتغير العمل، وليس صفة ذاتية لازمة، بدليل قوله: ﴿فَإِنَّ اللهَّ لَا يَرْضَى عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾.

ز. عرض الروايات الواردة في تفسير الآية، وبيان أن بعضها يدل على تخصيص الفضل ببعض الصحابة دون جميعهم.

نصّ المبحث:

١. القراءة ومعنى الآية:

﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللهُّ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ١٠٠]

أ. القراءة المشهورة ﴿وَالْأَنْصَارِ﴾ بالكسر، عطفاً على ﴿الْمُهَاجِرِينَ﴾، والتقدير: (السابقون الأولون من المهاجرين، والسابقون الأولون من الأنصار، والذين اتبعوهم بإحسان)، وقرأ يعقوب: ﴿وَالْأَنْصَارِ﴾ بالرفع، فالمراد به جميع الأنصار، دون السابقين الأولين منهم فحسب.

ب. وقد اختلفت الكلمة في المراد بالسابقين الأولين، فقيل: المراد بهم من صلى إلى القبلتين، وقيل: من بايع بيعة الرضوان، وهي بيعة الحديبية، وقيل: هم أهل بدر خاصة، وقيل: هم الذين أسلموا قبل الهجرة، وهذه جميعاً وجوه لم يوردوا لها دليلاً من جهة اللفظ.

ج. والذي يمكن أن يؤيده لفظ الآية بعض التأييد هو أن بيان الموضوع، (السابقون الأولون)، بالوصف بعد الوصف من غير ذكر أعيان القوم وأشخاصهم، يشعر بأن الهجرة والنصرة هما الجهتان اللتان روعي فيهما السبق والأولية.

د. ثم الذي عطف عليهم من قوله: ﴿وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ﴾ يذكر قوماً ينعتهم بالاتباع ويقيده بأن يكون بإحسان، والذي يناسب وصف الاتباع أن يترتب عليه هو وصف السبق، دون الأولية، فلا يقال: (أول وتابع)، وإنما يقال: (سابق وتابع)، وتصديق ذلك قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ

أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾ إلى أن قال: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ إلى أن قال: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ﴾ [الحشر: ٨ ـ ١٠]، فالمراد بالسابقين هم السابقون إلى الإيمان من بين المسلمين، من لدن طلوع الإسلام إلى يوم القيامة.

هـ. ولكون السبق ويقابله اللحوق والاتباع من الأمور النسبية، ولازمه كون مسلمي كل عصر سابقين في الإيمان بالقياس إلى مسلمي ما بعد عصرهم، كما أنهم لاحقون بالنسبة إلى من قبلهم، قيد ﴿السَّابِقُونَ﴾ بقوله: ﴿الْأَوَّلُونَ﴾ ليدل على كون المراد بالسابقين هم الطبقة الأولى منهم.

و. وإذ ذكر الله سبحانه ثالث الأصناف الثلاثة بقوله: ﴿وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ﴾ ولم يقيده بتابعي عصر دون عصر، ولا وصفهم بتقدم وأولية ونحوهما، وكان شاملاً لجميع من يتبع السابقين الأولين، كان لازم ذلك أن يصنف المؤمنون غير المنافقين من يوم البعثة إلى يوم البعث.

ز. في الآية ثلاثة أصناف: السابقون الأولون من المهاجرين، والسابقون الأولون من الأنصار، والذين اتبعوهم بإحسان، والصنفان الأولان فاقدان لوصف التبعية، وإنما هما إمامان متبوعان لغيرهما، والصنف الثالث ليس متبوعاً إلا بالقياس.

ح. وهذا نعم الشاهد على أن المراد بالسابقين الأولين هم الذين أسسوا أساس الدين ورفعوا قواعده قبل أن يشيد بنيانه ويهتز راياته، صنف منهم بالإيمان واللحوق بالنبي ﷺ والصبر على الفتنة والتعذيب، والخروج من ديارهم وأموالهم بالهجرة إلى الحبشة والمدينة، وصنف بالإيمان ونصرة الرسول وإيوائه، وإيواء من هاجر إليهم من المؤمنين والدفاع عن الدين قبل وقوع الوقائع، وهذا ينطبق على من آمن بالنبي ﷺ قبل الهجرة ثم هاجر قبل وقعة بدر، التي منها ابتدأ ظهور الإسلام على الكفر، أو آمن بالنبي ﷺ وآواه وتهيأ لنصرته عند ما هاجر إلى المدينة.

٢. معنى الاتباع بإحسان:

أ. ثم إن قوله: ﴿وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ﴾ قيد فيه اتباعهم بإحسان، ولم يرد الاتباع في الإحسان، بأن يكون المتبوعون محسنين ثم يتبعهم التابعون في إحسانهم ويقتدوا بهم فيه، على أن يكون الباء بمعنى ﴿فِي﴾، ولم يرد الاتباع بواسطة الإحسان، على أن يكون الباء للسببية أو الآلية، بل جيء بالإحسان منكراً، والأنسب له كون الباء بمعنى المصاحبة، فالمراد أن يكون الاتباع مقارناً لنوع ما من الإحسان مصاحباً له،

وبعبارة أخرى: يكون الإحسان وصفاً للاتباع.

ب. وإنا نجده تعالى في كتابه لا يذم من الاتباع إلا ما كان عن جهل وهوى، كاتباع المشركين آباءهم، واتباع أهل الكتاب أحبارهم ورهبانهم وأسلافهم عن هوى، واتباع الهوى، واتباع الشيطان، فمن اتبع شيئاً من هؤلاء، فقد أساء في الاتباع، ومن اتبع الحق لا لهوى متعلق بالأشخاص وغيرهم، فقد أحسن في الاتباع، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللهُ﴾ [الزمر: ١٨]، ومن الإحسان في الاتباع كمال مطابقة عمل التابع لعمل المتبوع، ويقابله الإساءة فيه.

ج. فالظاهر أن المراد بـ (الذين اتبعوهم بإحسان) أن يتبعوهم بنوع من الإحسان في الاتباع، وهو أن يكون الاتباع بالحق، وهو اتباعهم لكون الحق معهم، ويرجع إلى اتباع الحق بالحقيقة، بخلاف اتباعهم لهوى فيهم أو في اتباعهم، وكذا مراقبة التطابق.

د. هذا ما يظهر من معنى الاتباع بإحسان، وأما ما ذكروه من أن المراد كون الاتباع مقارناً لإحسان في المتبع عملاً، بأن يأتي بالأعمال الصالحة والأفعال الحسنة، فهو لا يلائم كل الملاءمة التنكير الدال على النوع في الإحسان، وعلى تقدير التسليم، لا مفر فيه من التقييد بما ذكرنا، فإن الاتباع للحق وفي الحق يستلزم الإتيان بالأعمال الحسنة الصالحة، دون العكس، وهو ظاهر.

٣. الأصناف الثلاثة في الآية:

فقد تلخص أن الآية تقسم المؤمنين من الأمة إلى ثلاثة أصناف: صنفان هما السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار، والصنف الثالث هم الذين اتبعوهم بإحسان.

وظهر مما تقدم:

أ. أولاً: أن الآية تمدح الصنفين الأولين، بالسبق إلى الإيمان والتقدم في إقامة صلب الدين ورفع قاعدته، وتفضيلهم على غيرهم على ما يفيده السياق.

ب. وثانياً: أن ﴿مِنَ﴾ في قوله: ﴿مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ﴾ تبعيضية لا بيانية، لما تقدم من وجه فضلهم، ولما أن الآية تذكر أن الله رضي عنهم ورضوا عنه، والقرآن نفسه يذكر أن منهم من في قلبه مرض، ومنهم سماعون للمنافقين، ومنهم من يسميه فاسقاً، ومنهم من تبرأ النبي ﷺ من عمله، ولا معنى لرضى الله عنهم، والله لا يرضى عن القوم الفاسقين.

ج. وثالثاً: أن الحكم بالفضل ورضى الله سبحانه في الآية مقيد بالإيمان والعمل الصالح على ما يعطيه السياق، فإن الآية تمدح المؤمنين في سياق تذم فيه المنافقين بكفرهم وسيئات أعمالهم، ويدل على ذلك سائر المواضع التي مدحهم الله فيها أو ذكرهم بخير ووعدهم وعداً جميلاً، فقد قيد جميع ذلك بالإيمان والعمل الصالح، كقوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [الحشر: ٨]، وقوله فيما حكاه من دعاء الملائكة لهم: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ﴾ [غافر: ٧ ـ ٨]، وقوله: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ إلى أن قال: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الفتح: ٢٩]، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ [الطور: ٢١]، انظر إلى موضع قوله: ﴿بِإِيمَانٍ﴾ وقوله: ﴿كُلُّ امْرِئٍ﴾.

د. ولو كان الحكم في الآية غير مقيد بقيد الإيمان والعمل الصالح، وكانوا مرضيين عند الله مغفوراً لهم أحسنوا أو أساءوا، واتقوا أو فسقوا، كان ذلك تكذيباً صريحاً لقوله تعالى: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَرْضَى عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾ [التوبة: ٩٦]، وقوله: ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [التوبة: ٨٠]، وقوله: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ [آل عمران: ٥٧]، إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة الدالة مطابقة أو التزاماً أن الله لا يرضى عن الظالم والفاسق، وكل من لا يطيعه في أمر أو نهي، وليست الآيات مما يقبل التقييد أو النسخ، وكذا أمثال قوله تعالى خطاباً للمؤمنين: ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَا أَمَانِيِّ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ [النساء: ١٢٣]

هـ. على أن لازم عدم تقييد الحكم في هذه الآية، تقييد جميع الآيات الدالة على الجزاء والمشتملة على الوعيد والتهديد، وهي آيات جمة، في تقييدها اختلال نظام الوعد والوعيد، وإلغاء معظم الأحكام والشرائع، وبطلان الحكمة، ولا فرق في ذلك بين أن نقول بكون ﴿مِنَ﴾ تبعيضية والفضل لبعض المهاجرين والأنصار، أو بيانية والفضل للجميع والرضى الإلهي للكل، وهو ظاهر.

٤. معنى الرضى الإلهي:

أ. ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾: الرضى منا موافقة النفس لفعل من الأفعال من غير تضاد

وتدافع، يقال: (رضي بكذا) أي وافقه ولم يمتنع منه، ويتحقق بعدم كراهته إياه، سواء أحبه أو لم يحبه ولم يكرهه، فرضى العبد عن الله هو أن لا يكره بعض ما يريده الله، ولا يحب بعض ما يبغضه، ولا يتحقق إلا إذا رضي بقضائه تعالى وما يظهر من أفعاله التكوينية، وكذا بحكمه وما أراده منه تشريعاً، وبعبارة أخرى: إذا سلم له في التكوين والتشريع، وهو الإسلام والتسليم لله سبحانه.

ب. وهذا بعينه شاهد آخر على ما تقدم: أن الحكم في الآية مقيد بالإيمان والعمل الصالح، بمعنى أن الله سبحانه إنما يمدح من المهاجرين والأنصار والتابعين من آمن به وعمل صالحاً، ويخبر عن رضاه عنه وإعداده له جنات تجري تحتها الأنهار.

ج. وليس مدلول الآية أن من صدق عليه أنه مهاجر أو أنصاري أو تابع، فإن الله قد رضي عنه رضا لا سخط بعده أبداً، وأوجب في حقه المغفرة والجنة، سواء أحسن بعد ذلك أو أساء، اتقى أو فسق.

د. وأما رضاه تعالى، فإنما هو من أوصافه الفعلية دون الذاتية، فإنه تعالى لا يوصف لذاته بما يصير معه معرضاً للتغيير والتبدل، كأن يعرضه حال السخط إذا عصاه، ثم الرضى إذا تاب إليه، وإنما يرضى ويسخط بمعنى أنه يعامل عبده معاملة الراضي من إنزال الرحمة وإيتاء النعمة، أو معاملة الساخط من منع الرحمة وتسليط النقمة والعقوبة.

هـ. ولذلك كان من الممكن أن يحدث له الرضى ثم يتبدل إلى السخط، أو بالعكس، غير أن الظاهر من سياق الآية أن المراد بالرضى هو الرضى الذي لا سخط بعده، فإنه حكم محمول على طبيعة أخيار الأمة من سابقيهم وتابعيهم في الإيمان والعمل الصالح، وهذا أمر لا مداخلة للزمان فيه، حتى يصح فرض سخط بعد رضى، وهو بخلاف قوله تعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾ [الفتح: ١٨]، فإنه رضى مقيد بزمان خاص، يصلح لنفسه لأن يفرض بعده سخط.

٥. الروايات الواردة في تفسير الآية:

أ. في تفسير العياشي عن أبي عمرو الزبيري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (إن الله سبق بين المؤمنين كما سبق بين الخيل يوم الرهان)، قلت: أخبرني عما ندب الله المؤمن من الإسباق إلى الإيمان، قال: (قول الله تعالى: (سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَرُسُلِهِ) [الحديد: ٢١]، وقال: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [الواقعة: ١٠ ـ ١١]، وقال:

﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾، فبدأ بالمهاجرين الأولين على درجة سبقهم، ثم ثنى بالأنصار، ثم ثلث بالتابعين وأمرهم بإحسان، فوضع كل قوم على قدر درجاتهم ومنازلهم عنده)

ب. وفي تفسير البرهان عن مالك بن أنس عن أبي صالح عن ابن عباس قال: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ﴾ نزلت في أمير المؤمنين عليه السلام، وهو أسبق الناس كلهم بالإيمان، وصلى على القبلتين، وبايع البيعتين: بيعة بدر وبيعة الرضوان، وهاجر الهجرتين مع جعفر من مكة إلى الحبشة ومن الحبشة إلى المدينة.

• أقول: وفي معناها روايات أخر.

ج. أخرج ابن مردويه من طريق الأوزاعي حدثني يحيى بن كثير والقاسم ومكحول وعبدة بن أبي لبابة وحسان بن عطية أنهم سمعوا جماعة من أصحاب النبي ﷺ يقولون: لما أنزلت هذه الآية: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ﴾ إلى قوله: ﴿وَرَضُوا عَنْهُ﴾، قال رسول الله ﷺ: (هذا لأمتي كلهم، وليس بعد الرضا سخط)

• أقول: معناه أن من رضي الله عنهم ورضوا عنه هم الذين جمعتهم الآية، لا أن الآية تدل على رضاه تعالى عن الأمة كلهم، فهذا مما يدفعه الكتاب بالمخالفة القطعية، وكذا قوله: (وليس بعد الرضا سخط)، مراده: (ليس بعد الرضا المذكور في الآية سخط)، وقد قررناه فيما تقدم، لا أنه ليس بعد مطلق رضى الله سخط، فهو مما لا يستقيم البتة.

د. وأخرج أبو الشيخ وابن عساكر عن أبي صخر حميد بن زياد قال: قلت لمحمد بن كعب القرظي: أخبرني عن أصحاب رسول الله ﷺ، وإنما أريد الفتن، فقال: (إن الله قد غفر لجميع أصحاب النبي ﷺ، وأوجب لهم الجنة في كتابه، محسنهم ومسيئهم)، قلت: وفي أي موضع أوجب الله لهم الجنة في كتابه؟ قال: ألا تقرأ: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ﴾ الآية؟ أوجب لجميع أصحاب النبي ﷺ الجنة والرضوان، وشرط على التابعين شرطاً لم يشترطه فيهم، قلت: وما اشترط عليهم؟ قال: اشترط عليهم أن يتبعوهم بإحسان، يقول: يقتدوا بهم في أعمالهم الحسنة، ولا يقتدون بهم في غير ذلك، قال أبو صخر: فوالله لكأني لم أقرأها قبل ذلك، وما عرفت تفسيرها حتى قرأها علي محمد بن كعب.

• أقول: هو، كما ترى، يسلم أن في أعمالهم حسنة وسيئة وطاعة وفسقاً، غير أن الله رضي عنهم في جميع ذلك وغفرها لهم، فلا يجازيهم بالسيئة سيئة، وهو الذي ذكرنا في البيان المتقدم أن مقتضاه تكذيب

آيات كثيرة قرآنية، تدل على أن الله لا يرضى عن القوم الفاسقين والظالمين، وأنه لا يحبهم ولا يهديهم، وتقيد آيات أكثر من ذلك، وهي أكثر الآيات القرآنية الدالة على عموم جزاء الحسنة بالحسنة والسيئة بالسيئة من غير مقيد، وعليها تعتمد آيات الأمر والنهي، وهي آيات الأحكام بجملتها.

• ولو كان مدلول الآية هذا الذي ذكره، لكانت الصحابة على عربيتهم المحضة واتصالهم بزمان النبوة ونزول الوحي، أحق أن يفهموا من الآية ذلك، ولو كانوا فهموا منها ذلك، لما عامل بعضهم بعضاً بما ضبطه النقل الصحيح.

• وكيف يمكن أن يتحقق كلهم بمضمون قوله: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾، ويفهموا ذلك منه، ثم لا يرضى بعضهم عن بعض وقد رضي الله عنه؟ والراضي عن الله راض عما رضي الله عنه، ولا يندفع هذا الإشكال بحديث اجتهادهم، فإن ذلك لو سلم يكون عذراً في مقام العمل، لا مصححاً للجمع بين صفتين متضادتين وجداناً، وهما الرضا عن الله وعدم الرضا عما رضي الله عنه، والكلام طويل.

هـ. وأخرج أبو عبيد وسنيد وابن جرير وابن المنذر وابن مردويه عن حبيب الشهيد عن عمرو بن عامر الأنصاري: أن عمر بن الخطاب قرأ (والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار الذين اتبعوهم بإحسان) فرفع الأنصار ولم يلحق الواو في ﴿الَّذِينَ﴾، فقال له زيد بن ثابت: ﴿وَالَّذِينَ﴾، فقال عمر: ﴿الَّذِينَ﴾، فقال زيد: أمير المؤمنين أعلم، فقال عمر: ائتوني بأبي بن كعب، فأتاه فسأله عن ذلك، فقال أبي: ﴿وَالَّذِينَ﴾، فقال عمر: فنعم إذن نتابع أبيا.

• أقول: ومقتضى قراءة عمر اختصاص المهاجرين بما يتضمنه قوله: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ﴾ من المنقبة، ومنقبة أخرى وهي كونهم متبوعين للأنصار، كما يشير إليه الحديث الآتي.

و. وأخرج ابن جرير وأبو الشيخ عن محمد بن كعب القرظي قال: مر عمر برجل يقرأ ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ﴾، فأخذ عمر بيده فقال: من أقرأك هذا؟ قال: أبي بن كعب، قال: لا تفارقني حتى أذهب بك إليه، فلما جاءه قال عمر: أنت أقرأت هذا هذه الآية هكذا؟ قال: نعم، قال: وسمعتها من رسول الله ﷺ؟ قال: نعم، قال: كنت أرى أنا رفعنا رفعة لا يبلغها أحد بعدنا، فقال أبي: تصديق ذلك في أول سورة الجمعة: ﴿وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ﴾ [الجمعة: ٣]، وفي سورة الحشر: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ﴾ [الحشر: ١٠]، وفي

الأنفال: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ﴾ [الأنفال: ٧٥]

الثاني عشر ـ الأخلاق والسلوك

نتناول في هذا الفصل ما أورده الطباطبائي من مباحث تتعلق بالأخلاق والسلوك، وعلاقتها بمراتب الإسلام والإيمان والهداية:

١. العبودية والعبادة الخالصة

عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ وضع الطباطبائي مبحثاً حول [حقيقة العبودية والعبادة الخالصة لله في ضوء البرهان الفلسفي والقرآني]، خلاصته «الميزان في تفسير القرآن: ١/ ٢٥»:

أ. كل كمال في المعلول مستمد من علته، وحقيقة الحمد والثناء تنتهي إلى الله باعتباره العلة الأولى.

ب. العبادة هي نصب العبد نفسه في مقام المملوكية لله، وهي تنافي الاستكبار ولا تنافي الاشتراك في الجواز.

ج. ملكية الله لعباده مطلقة من كل قيد، بخلاف الملكية بين البشر، وهذا يقتضي حصراً مطلقاً للربوبية والعبودية.

د. العبادة الحقيقية تستلزم حضوراً من الجانبين: حضور المعبود (اللوحضور العابد بقلبه، وإلا وقع الشرك الخفي.

هـ. قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ يدفع دعوى الاستقلال عن الله، ويؤسس للعبادة الخالصة بالاستعانة به.

و. الآية تشتمل على عدة وجوه بلاغية وعقدية: الالتفات، الحصر، الإطلاق، وصيغة المتكلم مع الغير، والتعقيب، وتوحيد السياق.

نصّ المبحث:

١. البرهان الفلسفي: استناد كل كمال إلى الله:

البراهين العقلية ناهضة على أن استقلال المعلول وكل شأن من شؤونه إنما هو بالعلة، وأن كل ما له من كمال فهو من إظلال وجود علته، فلو كان للحسن والجمال حقيقة في الوجود، فكماله واستقلاله

للواجب تعالى؛ لأنه العلة التي ينتهي إليها جميع العلل، والثناء والحمد هو إظهار موجودٍ ما بوجوده كمالَ موجود آخر، وهو لا محالة علته، وإذا كان كل كمال ينتهي إليه تعالى، فحقيقة كل ثناء وحمد تعود وتنتهي إليه تعالى، فالحمد لله رب العالمين.

٢. تحديد مفهوم العبادة والعبودية لغةً وشرعاً:

أ. العبودية في الأصل اللغوي: العبد هو المملوك من الإنسان أو من كل ذي شعور بتجريد المعنى، كما يعطيه قوله تعالى: ﴿إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَٰنِ عَبْدًا﴾ [مريم: ٩٣]، والعبادة مأخوذة منه، وربما تفرقت اشتقاقاتها أو المعاني المستعملة فيها لاختلاف الموارد.

ب. الرد على قول الجوهري: وما ذكره الجوهري في الصحاح من أن أصل العبودية الخضوع، فهو من باب الأخذ بلازم المعنى؛ وإلا فالخضوع متعدٍّ باللام، والعبادة متعدية بنفسها.

ج. المعنى الاصطلاحي للعبادة: وبالجملة، فكأنَّ العبادة هي نصب العبد نفسه في مقام المملوكية لربه، ولذلك كانت العبادة منافية للاستكبار، وغير منافية للاشتراك؛ فمن الجائز أن يشترك أكثر من واحد في ملك رقبة أو في عبادة عبد، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ [غافر: ٦٠]، وقال تعالى: ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [الكهف: ١١٠]؛ فعدَّ الإشراك ممكناً ولذلك نهى عنه، والنهي لا يكون إلا عن ممكن مقدور، بخلاف الاستكبار عن العبادة فإنه لا يجامعها.

٣. الفرق بين ملكية الله وملكية البشر:

أ. العبودية في الملكية البشرية: العبودية إنما تستقيم بين العبيد ومواليهم فيما يملكه الموالي منهم، وأما ما لا يتعلق به الملك من شؤون وجود العبد ـ ككونه ابن فلان، أو ذا طول في قامته ـ فلا يتعلق به عبادة ولا عبودية.

ب. خصوصية ملكية الله: لكن الله سبحانه في ملكه لعباده على خلاف هذا النعت؛ فلا ملكه يشوبه ملك ممن سواه، ولا العبد يتبعض في نسبته إليه تعالى فيكون شيء منه مملوكاً وشيء آخر غير مملوك، ولا تصرف من التصرفات فيه جائز وتصرف آخر غير جائز، كما أن العبيد فيما بيننا: شيء منهم مملوك (وهو أفعالهم الاختيارية) وشيء غير مملوك (وهو الأوصاف الاضطرارية)، وبعض التصرفات فيهم جائز كالاستفادة من فعلهم، وبعضها غير جائز كقتلهم من غير جرم مثلاً.

ج. الحصر المطلق: فهو تعالى مالك على الإطلاق من غير شرط ولا قيد، وغيره مملوك على الإطلاق من غير شرط ولا قيد؛ فهناك حصر من جهتين: الرب مقصور في المالكية، والعبد مقصور في العبودية، وهذه هي التي يدل عليها قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾، حيث قُدِّم المفعول وأُطلقت العبادة.

٤. الملكية والكشف عن المالك:

ثم إن الملك حيث كان متقوم الوجود بمالكه ـ كما عرفت مما مر ـ فلا يكون حاجباً عن مالكه ولا يحجب عنه، فإنك إذا نظرت إلى دار زيد: فإن نظرت إليها من جهة أنها دار، أمكنك أن تغفل عن زيد؛ وإن نظرت إليها بما أنها ملك زيد، لم يمكنك الغفلة عن مالكها وهو زيد، ولكنك عرفت أن ما سواه تعالى ليس له إلا المملوكية فقط، وهذه حقيقته؛ فشيء منه في الحقيقة لا يحجب عنه تعالى، ولا النظر إليه يجامع الغفلة عنه تعالى، فله تعالى الحضور المطلق، قال سبحانه: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِّن لِّقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ [فصلت: ٥٤]

٥. شرط العبادة الحقيقية: الحضور من الجانبين:

إذا كان كذلك، فحق عبادته تعالى أن يكون عن حضور من الجانبين:

أ. من جانب الرب عز وجل: أن يُعبد عبادةَ معبودٍ حاضر، وهو الموجب للالتفات (المأخوذ في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾) عن الغيبة إلى الحضور.

ب. من جانب العبد: أن يكون عبادته عبادةَ عبدٍ حاضر، من غير أن يغيب في عبادته فيكون عبادته صورةً فقط من غير معنى، وجسداً من غير روح؛ أو يتبعض فيشتغل بربه وبغيره:

• أما ظاهراً وباطناً، كالوثنيين في عبادتهم لله ولأصنامهم معاً.

• أو باطناً فقط، كمن يشتغل في عبادته بغير الله بنحو الغايات والأغراض؛ كأن يعبد الله وهمَّه في غيره، أو يعبد الله طمعاً في جنة أو خوفاً من نار، فإن ذلك كله من الشرك في العبادة الذي ورد عنه النهي، قال تعالى: ﴿فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّينَ﴾ [الزمر: ٢]، وقال تعالى: ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ ۚ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [الزمر: ٣]

٦. حقيقة العبادة الخالصة ودفع الإشكال:

أ. معنى الإخلاص في العبادة: فالعبادة إنما تكون عبادةً حقيقةً إذا كانت على خلوص من العبد،

وهو الحضور الذي ذكرناه، وقد ظهر أنه إنما يتم إذا لم يشتغل بغيره تعالى في عمله، فيكون قد أعطاه الشركة مع الله سبحانه في عبادته، ولم يتعلق قلبه في عبادته رجاءً أو خوفاً هو الغاية في عبادته كجنة أو نار، فيكون عبادته له لا لوجه الله، ولم يشتغل بنفسه فيكون منافياً لمقام العبودية التي لا تلائم الإنيّة والاستكبار.

ب. نكتة صيغة المتكلم مع الغير: وكأن الإتيان بلفظ المتكلم مع الغير للإيماء إلى هذه النكتة، فإن فيه هضماً للنفس بإلغاء تعينها وشخصها وحدها المستلزم لنحو من الإنيّة والاستقلال، بخلاف إدخالها في الجماعة وخلطها بسواد الناس، فإن فيه إمحاء التعيُّن وإعفاء الأثر، فيؤمَّن به ذلك.

٧. الإشكال والجواب: كيف تنتفي دعوى الاستقلال مع قولنا (نعبد)؟:

الإشكال: قد ظهر من ذلك كله أن إظهار العبودية بقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ لا يشتمل على نقص من حيث المعنى ومن حيث الإخلاص، إلا ما في قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ من نسبة العبد العبادة إلى نفسه، المشتمل بالاستلزام على دعوى الاستقلال في الوجود والقدرة والإرادة، مع أنه مملوك والمملوك لا يملك شيئاً.

الجواب: فكأنه تدارك ذلك بقوله تعالى: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، أي إنما ننسب العبادة إلى أنفسنا وندعيه لنا مع الاستعانة بك، لا مستقلين بذلك مدعين دونك، فقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ لإبداء معنىً واحد وهو العبادة عن إخلاص، ويمكن أن يكون هذا هو الوجه في اتحاد الاستعانة والعبادة في السياق الخطابي، حيث قيل: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ من دون أن يقال: "إياك نعبد أعنّا واهدنا الصراط المستقيم"، وأما تغيير السياق في قوله: ﴿اهدِنَا الصِّرَاطَ الْمُستَقِيمَ﴾ فسيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

٨. خلاصة الوجوه البلاغية والعقدية في الآية:

فقد بان بما مر من البيان في قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾:

- الوجه في الالتفات من الغيبة إلى الحضور.
- الوجه في الحصر الذي يفيده تقديم المفعول.
- الوجه في إطلاق قوله: (نعبد)
- الوجه في اختيار لفظ المتكلم مع الغير.
- الوجه في تعقيب الجملة الأولى بالثانية.
- الوجه في تشريك الجملتين في السياق.

وقد ذكر المفسرون نكات أخرى في أطراف ذلك، من أرادها فليراجع كتبهم، وهو الله سبحانه غريم لا يُقضى دينه.

٢. معنى خطاب الذين آمنوا في القرآن

عند تفسير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ [البقرة: ١٠٤ـ١٠٥] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [تحقيق معنى خطاب ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ في القرآن: دراسة في خصوصية خطاب المؤمنين، والفرق بين ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ و﴿الْمُؤْمِنُونَ﴾، ومصاديق الكلمة التشريفية، والجواب عن الإشكال الوارد]، خلاصته «الميزان: ١/ ٢٤٦»:

أ. خطاب ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ ورد في القرآن في نحو من خمسة وثمانين موضعاً، وهو مما يختص بهذه الأمة، بينما الأمم السابقة كان يُعبر عنهم بـ ﴿الْقَوْمَ﴾ أو (الأصحاب) أو ﴿بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾.

ب. التعبير بـ ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ يختلف في المصداق عن لفظ ﴿الْمُؤْمِنِينَ﴾، فهو كلمة تشريف تختص بالسابقين الأولين من المؤمنين، وليس كل مؤمن، كما تدل عليه آيات متعددة.

ج. الأدلة على هذا المعنى: من الآيات التي تفرق بين ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ و﴿الْمُؤْمِنِينَ﴾ قوله تعالى: ﴿يَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾ [المؤمن: ٧]، ثم عطف عليهم (الذين تابوا واتبعوا سبيلك)، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [الطور: ٢١]، حيث يظهر أن ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ هم السابقون الأولون، وذريتهم يلحقون بهم.

د. ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ أيضاً كلمة تشريف من جهة السبق في الكفر، فيراد به السابقون في الكفر برسول الله من مشركي مكة وأترابهم، كما في قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٦]

هـ. الجواب عن الإشكال: إذا قيل إن خطاب ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ عام لجميع المؤمنين في كل زمان، فالجواب أن الخطاب تشريفي يختص بالبعض، لكن ذلك لا يوجب اختصاص التكاليف المتضمنة

فيه بهم، لأن التكاليف عامة وسيعة من غير خطاب، كما أن بعض الخطابات تصدر بـ ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ﴾ والتكليف عام.

و. إطلاق ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ على غير المختصين بالتشريف: مع أن الكلمة تشريفية، إلا أنها قد تطلق على غير هؤلاء المختصين إذا دلت قرينة على ذلك، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا﴾ [النساء: ١٣٧]، وقوله حكاية عن نوح: ﴿وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [هود: ٢٩]

نصّ المبحث:

١. ورود خطاب ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ في القرآن:

أ. أول مورد ورد فيه الخطاب: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ أول مورد في القرآن ورد فيه خطاب المؤمنين بلفظة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، وهو واقع في القرآن خطاباً في نحو من خمسة وثمانين موضعاً.

ب. خصوصية هذا الخطاب لهذه الأمة: والتعبير عن المؤمنين بلفظة ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ بنحو الخطاب أو بغير الخطاب مما يختص بهذه الأمة، وأما الأمم السابقة فيعبر عنهم بلفظة القوم كقوله: ﴿قَوْمُ نُوحٍ﴾ و﴿قَوْمَ هُودٍ﴾ وقوله: ﴿قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ﴾ [هود: ٢٨]، وقوله: (أَصْحابِ مَدْيَنَ) و(أَصْحابَ الرَّسِّ)، و﴿بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾، و﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾.

٢. الفرق بين ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ و﴿الْمُؤْمِنِينَ﴾ في القرآن:

أ. التعبير بـ ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ كلمة تشريف: فالتعبير بلفظة ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ مما يختص التشرف به بهذه الأمة، غير أن التدبر في كلامه تعالى يعطي أن التعبير بلفظة ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ يراد به في كلامه تعالى غير ما يراد بلفظة ﴿الْمُؤْمِنِينَ﴾.

ب. الدليل الأول: آية استغفار الملائكة:

أ. كقوله تعالى: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ﴾ [النور: ٣١]، بحسب المصداق، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدْتَهُمْ وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [المؤمن: ٧-٨]

ب. فجعل استغفار الملائكة وحملة العرش أولاً للذين آمنوا، ثم بدله ثانياً من قوله: ﴿لِلَّذِينَ تَابُوا

وَاتَّبَعُوا﴾، والتوبة هي الرجوع، ثم علّق دعاءهم بالذين آمنوا وعطف عليهم آباءهم وذرياتهم، ولو كان هؤلاء المحكي عنهم بالذين آمنوا هم أهل الإيمان برسول الله ﷺ، كيف ما كانوا، كان الذين آمنوا شاملاً للجميع من الآباء والأبناء والأزواج، ولم يبق للعطف والتفرقة محل، وكان الجميع في عرض واحد ووقعوا في صف واحد.

ج. الدليل الثاني: آية إلحاق الذرية: ويستفاد هذا المعنى أيضاً من قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ [الطور: ٢١]، فلو كان ذريتهم الذين اتبعوهم بإيمان مصداقاً للذين آمنوا في كلامه تعالى لم يبق للإلحاق وجه، ولو كان قوله: ﴿وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ﴾ قرينة على إرادة أشخاص خاصة من الذين آمنوا (وهم كل جمع من المؤمنين بالنسبة إلى ذريتهم المؤمنين) لم يبق للإلحاق أيضاً وجه، ولا لقوله: ﴿وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ﴾ وجه صحيح إلا في الطبقة الأخيرة التي لا ذرية بعدهم يتبعونهم بإيمان، فهم يلحقون بآبائهم، وهذا وإن كان معنى معقولاً، إلا أن سياق الآية وهو سياق التشريف يأبى ذلك، لعود المعنى على ذلك التقدير إلى مثل معنى قولنا: (المؤمنون بعضهم من بعض) أو (بعضهم يلحق ببعض) وهم جميعاً في صف واحد من غير شرافة للبعض على البعض ولا للمتقدم على المتأخر، فإن الملاك هو الإيمان وهو في الجميع واحد، وهذا مخالف لسياق الآية الدال على نوع كرامة وتشريف للسابق بإلحاق ذريته به، فقوله: ﴿وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ﴾ قرينة على إرادة أشخاص خاصة بقوله: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾، وهم السابقون الأولون في الإيمان برسول الله ﷺ من المهاجرين والأنصار في يوم العسرة، فكلمة ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ كلمة تشريف يراد بها هؤلاء.

د. الدليل الثالث: آية المهاجرين والأنصار والذين جاءوا من بعدهم: ويشعر بذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ﴾ [الحشر: ٨]، إلى أن قال: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ [الحشر: ٩]، إلى أن قال: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [الحشر: ١٠]، فلو كان مصداق قوله: ﴿لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾ عين مصداق قوله: ﴿الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ﴾، كان من وضع الظاهر موضع المضمر من غير وجه ظاهر.

هـ. الدليل الرابع: آية الذين معه: ويشعر بها مر أيضاً قوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا﴾ [الفتح: ٢٩]، إلى أن قال: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الفتح: ٢٩]، فقوله: ﴿مِنْهُمْ﴾ يدل على أن ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ بعض الذين معه، وهم السابقون الأولون.

٣. ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ والسابقون إلى الكفر:

نظير الكلام في لفظة ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾: فقد تحصل أن الكلمة كلمة تشريف تختص بالسابقين الأولين من المؤمنين، ولا يبعد جريان نظير الكلام في لفظة ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ فيراد به السابقون في الكفر برسول الله ﷺ من مشركي مكة وأترابهم، كما يشعر به أمثال قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٦]

٤. الجواب عن الإشكال: هل الخطاب عام أم خاص؟:

أ. بيان الإشكال:

على ما مر يختص الخطاب بالذين آمنوا بعده خاصة من الحاضرين في زمان النبي ﷺ، مع أن القوم ذكروا أن هذه خطابات عامة لزمان الحضور وغيره، والحاضرين الموجودين في عصر النبي ﷺ وغيرهم، وخاصة بناء على تقريب الخطاب بنحو القضية الحقيقية.

ب. الجواب:

نعم هو خطاب تشريفي يختص بالبعض، لكن ذلك لا يوجب اختصاص التكاليف المتضمن لها الخطاب بهم، فإن لسعة التكليف وضيقه أسباباً غير ما يوجب سعة الخطاب وضيقه من الأسباب، كما أن التكاليف المجردة عن الخطاب عامة وسيعة من غير خطاب، فعلى هذا يكون تصدير بعض التكاليف بخطاب ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ من قبيل تصدير بعض آخر من الخطابات بلفظ ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ﴾، و﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ﴾ مبنياً على التشريف، والتكليف عام، والمراد وسيع.

ج. إطلاق ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ على غير المختصين:

ومع هذا كله لا يوجب ما ذكرناه من الاختصاص التشريفي عدم إطلاق لفظة ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ على غير هؤلاء المختصين بالتشريف أصلاً إذا كانت هناك قرينة تدل على ذلك، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ

آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٣٧]، وقوله تعالى حكاية عن نوح: ﴿وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ﴾ [هود: ٢٩]

٣. الإسلام في دعاء إبراهيم وإسماعيل

عند تفسير قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ﴾: وضع الطباطبائي مبحثاً حول [تحقيق معنى الإسلام في دعاء إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام: دراسة في معنى الإسلام في الآية، ومراتب الإسلام، والفرق بين الإسلام الظاهر وحقيقة الإسلام، وتحليل قوله: ﴿وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا﴾]، خلاصته «الميزان: ١/ ٢٨٣»:

أ. الإسلام في دعاء إبراهيم وإسماعيل ليس هو المعنى المتداول الشائع (الظاهر من الشهادتين والأعمال الدينية)، بل هو معنى أرفع وأرقى، وهو تمام العبودية وتسليم العبد كل ما له إلى ربه، وهو من مقامات الولاية العالية.

ب. الإسلام ذو مراتب: والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: ١٣١]، حيث أمر إبراهيم بالإسلام وقد كان مسلماً، فالمراد بهذا الإسلام المطلوب غير ما كان عنده من الإسلام الموجود.

ج. الصفات والملكات ليست اختيارية بحسب الحقيقة: الأفعال هي التي تنسب إلى الإنسان وتعد اختيارية له، وأما الصفات والملكات الحاصلة من تكرر صدورها فليست اختيارية بحسب الحقيقة، فمن الجائز أو الواجب أن تنسب إلى الله تعالى، وخاصة إذا كانت من الحسنات، وعلى ذلك جرى القرآن في آيات كثيرة.

د. قوله: ﴿وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا﴾ يدل على أن المراد بالمناسك هي الأفعال العبادية الصادرة منهما، وقوله: ﴿أَرِنَا﴾ بمعنى التسديد والإراءة الحقيقية للفعل، لا مجرد التعليم أو التوفيق، وهذا من قبيل قوله: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ﴾ [الأنبياء: ٧٣]

هـ. قوله: ﴿وَتُبْ عَلَيْنَا﴾ لا يعني التوبة من الذنب بالمعنى المتعارف، لأن إبراهيم وإسماعيل كانا معصومين، بل هي توبة بمعنى الرجوع إلى الله في كل حال، والاستزادة من القرب والزلفى، وهو من

مقامات العارفين.

و. الفرق بين مقام التشريع ومقام الدعاء: ما اكتفى به النبي ﷺ من أمته بظاهر الشهادتين هو لحكمة توسعة الشوكة وحفظ النظام الصالح (كالقشر الذي يحفظ اللب)، أما مقام الدعاء والسؤال من الله فالسلطة فيها للحقائق، والغرض متعلق بحق الأمر وصريح القرب والزلفى.

ز. قوله: ﴿أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ﴾ إشارة إلى أن المراد حقيقة الإسلام، ولو كان المراد مجرد صدق الاسم لقيل: ﴿أُمَّةً مُسْلِمَةً﴾ دون إضافة ﴿لَكَ﴾.

نصّ المبحث:

١. معنى الإسلام في دعاء إبراهيم وإسماعيل:

أ. بيان الإشكال:

• من البديهي أن الإسلام على ما تداول بيننا من لفظه، ويتبادر إلى أذهاننا من معناه، أول مراتب العبودية، وبه يمتاز المنتحل من غيره، وهو الأخذ بظاهر الاعتقادات والأعمال الدينية (أعم من الإيمان والنفاق)، وإبراهيم عليه السلام، وهو النبي الرسول أحد الخمسة أولي العزم، صاحب الملة الحنيفية، أجل من أن يتصور في حقه أن لا يكون قد ناله إلى هذا الحين، وكذا ابنه إسماعيل رسول الله وذبيحه، أو يكونا قد نالاه ولكن لم يعلما بذلك، أو يكونا علما بذلك وأرادا البقاء على ذلك، وهما في ما هما فيه من القربى والزلفى، والمقام مقام الدعوة عند بناء البيت المحرم، وهما أعلم بمن يسألانه، وأنه من هو، وما شأنه.

• على أن هذا الإسلام من الأمور الاختيارية التي يتعلق بها الأمر والنهي، كما قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: ١٣١]، ولا معنى لنسبة ما هو كذلك إلى الله سبحانه أو مسألة ما هو فعل اختياري للإنسان من حيث هو كذلك من غير عناية يصح معها ذلك.

ب. الإسلام مراتب: فهذا الإسلام المسئول غير ما هو المتداول المتبادر عندنا منه، فإن الإسلام مراتب، والدليل على أنه ذو مراتب قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ﴾ الآية، حيث يأمر إبراهيم بالإسلام وقد كان مسلماً، فالمراد بهذا الإسلام المطلوب غير ما كان عنده من الإسلام الموجود، ولهذا نظائر في القرآن.

ج. حقيقة الإسلام المطلوب: هذا الإسلام هو الذي سنفسره من معناه، وهو تمام العبودية وتسليم

العبد كل ما له إلى ربه، وهو إن كان معنى اختيارياً للإنسان من طريق مقدماته، إلا أنه إذا أضيف إلى الإنسان العادي وحاله القلبي المتعارف، كان غير اختياري بمعنى كونه غير ممكن النيل له، وحاله حاله، كسائر مقامات الولاية ومراحله العالية، وكسائر معارج الكمال البعيدة عن حال الإنسان المتعارف المتوسط الحال بواسطة مقدماته الشاقة، ولهذا يمكن أن يعد أمراً إلهياً خارجاً عن اختيار الإنسان، ويسأل من الله سبحانه أن يفيض به، وأن يجعل الإنسان متصفاً به.

د. الصفات والملكات ليست اختيارية بحسب الحقيقة:

• على أن هنا نظراً أدق من ذلك، وهو أن الذي ينسب إلى الإنسان ويعد اختيارياً له هو الأفعال، وأما الصفات والملكات الحاصلة من تكرر صدورها فليست اختيارية بحسب الحقيقة، فمن الجائز أو الواجب أن ينسب إليه تعالى، وخاصة إذا كانت من الحسنات والخيرات التي نسبتها إليه تعالى أولى من نسبتها إلى الإنسان.

• وعلى ذلك جرى ديدن القرآن، كما في قوله تعالى: ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾ [إبراهيم: ٤٠]، وقوله تعالى: ﴿وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ [الشعراء: ٨٣]، وقوله تعالى: ﴿رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ﴾ [النمل: ١٩]، وقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ﴾ الآية، فقد ظهر أن المراد بالإسلام غير المعنى الذي يشير إليه قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤]، بل معنى أرقى وأعلى منه.

٢. معنى ﴿وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا﴾:

أ. المناسك بمعنى العبادات: ﴿وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٢٨]، يدل على ما مر من معنى الإسلام أيضاً، فإن المناسك جمع منسك بمعنى العبادة، كما في قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا﴾ [الحج: ٦٧]، أو بمعنى المتعبد، أعني الفعل المأتي به عبادة.

ب. إضافة المصدر تفيد التحقق: وإضافة المصدر تفيد التحقق، فالمراد بمناسكنا هي الأفعال العبادية الصادرة منهما، والأعمال التي يعملانها دون الأفعال التي يراد صدورها منهما، فليس قوله: ﴿أَرِنَا﴾ بمعنى علمنا أو وفقنا، بل التسديد بإرائه حقيقة الفعل الصادر منهما، كما أشرنا إليه في قوله تعالى:

﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ﴾ [الأنبياء: ٧٣]، وهذا الوحي تسديد في الفعل، لا تعليم للتكليف المطلوب، وكأنه إليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَاذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ﴾ [ص: ٤٥ ـ ٤٦]

٣. معنى ﴿وَتُبْ عَلَيْنَا﴾:

• تبين أن المراد بالإسلام والبصيرة في العبادة غير المعنى الشائع المتعارف، وكذلك المراد بقوله تعالى: ﴿وَتُبْ عَلَيْنَا﴾، لأن إبراهيم وإسماعيل كانا نبيين معصومين بعصمة الله تعالى، لا يصدر عنهما ذنب حتى يصح توبتهما منه، كتوبتنا من المعاصي الصادرة عنا.

• فالتوبة هنا بمعنى الرجوع إلى الله في كل حال، والاستزادة من القرب والزلفى، وهو من مقامات العارفين الذين يستغفرون الله في كل حال، وإن لم يصدر عنهم ذنب بالمعنى المتعارف، كما قال النبي ﷺ: (إنه ليغان على قلبي، وإني لأستغفر الله في اليوم سبعين مرة)

٤. لماذا سأل إبراهيم الإسلام لذريته؟:

أ. بيان الإشكال:

• كل ما ذكر من معنى الإسلام وإراءة المناسك والتوبة مما يليق بشأن إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، لا يلزم أن يكون هو مراده في حق ذريته، فإنه لم يشرك ذريته معه ومع ابنه إسماعيل إلا في دعوة الإسلام، وقد سأل لهم الإسلام بلفظ آخر في جملة أخرى، فقال: ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ﴾، ولم يقل: (واجعلنا ومن ذريتنا مسلمين)، أو ما يؤدي معناه، فما المانع أن يكون مراده من الإسلام ما يعم جميع مراتبه حتى ظاهر الإسلام؟ فإن الظاهر من الإسلام أيضاً له آثار جميلة وغايات نفيسة في المجتمع الإنساني، يصح أن يكون بذلك بغية لإبراهيم عليه السلام يطلبها من ربه، كما كان كذلك عند النبي ﷺ حيث اكتفى من الإسلام بظاهر الشهادتين الذي به يحقن الدماء، ويجوز التزويج، ويملك الميراث.

• وعلى هذا يكون المراد بالإسلام في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ﴾ ما يليق بشأن إبراهيم وإسماعيل، وفي قوله: ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ﴾ ما هو اللائق بشأن الأمة التي فيها المنافق، وضعيف الإيمان وقويه، والجميع مسلمون.

ب. الجواب:

• مقام التشريع ومقام السؤال من الله مقامان مختلفان، لهما حكمان متغايران، لا ينبغي أن يقاس أحدهما على الآخر:

• أولاً: ما اكتفى به النبي ﷺ من أمته بظاهر الشهادتين من الإسلام، إنما هو لحكمة توسعة الشوكة والحفظ لظاهر النظام الصالح، ليكون ذلك كالقشر يحفظ به اللب الذي هو حقيقة الإسلام، ويصان به عن مصادمة الآفات الطارئة.

• ثانياً: أما مقام الدعاء والسؤال من الله سبحانه، فالسلطة فيها للحقائق، والغرض متعلق هناك بحق الأمر، وصريح القرب والزلفى، ولا هوى للأنبياء في الظاهر من جهة ما هو ظاهر، ولا هوى لإبراهيم عليه السلام في ذريته، ولو كان له هوى لبدأ فيه لأبيه قبل ذريته، ولم يتبرأ منه لما تبين أنه عدو لله، ولم يقل في ما حكى الله من دعائه: ﴿وَلَا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ [الشعراء: ٨٧ ـ ٨٩]، ولم يقل: ﴿وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾ [الشعراء: ٨٤]، بل اكتفى بلسان ذكر في الآخرين، إلى غير ذلك، فليس الإسلام الذي سأله لذريته إلا حقيقة الإسلام.

• وفي قوله تعالى: ﴿أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ﴾ إشارة إلى ذلك، فلو كان المراد مجرد صدق اسم الإسلام على الذرية، لقيل: ﴿أُمَّةً مُسْلِمَةً﴾، وحذف قوله: ﴿لَكَ﴾.

٤. مراتب الإسلام والإيمان في القرآن

عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: ١٣٠ـ١٣١]، وضع الطباطبائي مبحثاً حول [دراسة في معنى الإسلام والتسليم والاستسلام، ومراتب الإسلام الأربع، وعلاقتها بمراتب الإيمان، مع تحليل الآيات القرآنية الدالة على ذلك]، خلاصته «الميزان: ١/ ٣٠٠»:

أ. الإسلام والتسليم والاستسلام بمعنى واحد، وهو الانقياد والقبول لما يرد من الله من حكم تكويني (قدر وقضاء) أو تشريعي (أمر ونهي)، وهو ذو مراتب بحسب ترتب الواردات بمراتبها.

ب. المرتبة الأولى من الإسلام: القبول لظواهر الأوامر والنواهي بتلقي الشهادتين لساناً، سواء وافق القلب أو خالفه، ويتعقبها أول مراتب الإيمان (الإذعان القلبي بمضمون الشهادتين إجمالاً)، قال

تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾.

ج. المرتبة الثانية من الإسلام: التسليم والانقياد القلبي لجل الاعتقادات الحقة التفصيلية وما يتبعها من الأعمال الصالحة، ويتعقبها المرتبة الثانية من الإيمان (الاعتقاد التفصيلي بالحقائق الدينية)، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا مُسْلِمِينَ﴾، وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾.

د. المرتبة الثالثة من الإسلام: أن تأنس النفس بالإيمان المذكور وتتخلق بأخلاقه، فتنقاد لها سائر القوى البهيمية والسبعية، ويصبح الإنسان يعبد الله كأنه يراه، ولا يجد في نفسه حرجاً مما قضى الله، ويتعقبها المرتبة الثالثة من الإيمان، قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾.

هـ. المرتبة الرابعة من الإسلام: أن يشهد الإنسان أن الملك لله وحده، ولا يملك شيء سواه شيئاً إلا به، ولا رب سواه، وهذا معنى وهبي وإفاضة إلهية لا تأثير لإرادة الإنسان فيه، ويتعقبها المرتبة الرابعة من الإيمان (استيعاب هذا الحال لجميع الأحوال والأفعال)، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾.

و. دعاء إبراهيم وإسماعيل: قولهما: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ﴾ سؤال للمرتبة الرابعة من الإسلام، وهي التي ليست زمامها بيد الإنسان، بل هي إفاضة إلهية.

ز. الإيمان غير الإيمان: كما أن الإسلام مراتب، فالإيمان أيضاً مراتب، وقد أرشد القرآن المؤمنين إلى الإيمان، كما في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾، فالإيمان غير الإيمان.

نصّ المبحث:

١. معنى الإسلام والتسليم والاستسلام

أ. الأصل اللغوي والمعنى الجامع: الإسلام والتسليم والاستسلام بمعنى واحد، من السلم، وأحد الشيئين إذا كان بالنسبة إلى الآخر بحال لا يعصيه ولا يدفعه، فقد أسلم وسلم واستسلم له.

ب. الإسلام بمعنى الانقياد لله: قال تعالى: ﴿بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١١٢]، وقال تعالى: ﴿وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا﴾ [الأنعام: ٧٩]، ووجه الشيء ما يواجهك به، وهو بالنسبة إليه تعالى تمام وجود الشيء، فإسلام الإنسان له تعالى هو وصف الانقياد والقبول منه لما يرد

عليه من الله سبحانه من حكم تكويني (من قدر وقضاء) أو تشريعي (من أمر أو نهي أو غير ذلك)، ومن هنا كان له مراتب بحسب ترتب الواردات بمراتبها.

٢. مراتب الإسلام:

أ. المرتبة الأولى من الإسلام:

• القبول للظواهر: أولى مراتب الإسلام: القبول لظواهر الأوامر والنواهي بتلقي الشهادتين لساناً، سواء وافق القلب أو خالفه، قال تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤]

• ما يتعقبها من الإيمان: ويتعقب الإسلام بهذا المعنى أول مراتب الإيمان، وهو الإذعان القلبي بمضمون الشهادتين إجمالاً، ويلزمه العمل في غالب الفروع.

ب. المرتبة الثانية من الإسلام:

• المرتبة الثانية: ما يلي الإيمان بالمرتبة الأولى، وهو التسليم والانقياد القلبي لجل الاعتقادات الحقة التفصيلية وما يتبعها من الأعمال الصالحة، وإن أمكن التخطي في بعض الموارد، قال الله تعالى في وصف المتقين: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا مُسْلِمِينَ﴾ [الزخرف: ٦٩]، وقال أيضاً: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾ [البقرة: ٢٠٨]، فمن الإسلام ما يتأخر عن الإيمان محققاً، فهو غير المرتبة الأولى من الإسلام.

• ويتعقب هذا الإسلام المرتبة الثانية من الإيمان، وهو الاعتقاد التفصيلي بالحقائق الدينية، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ [الحجرات: ١٥]، وقال أيضاً: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ﴾ [الصف: ١٠ ـ ١١]، وفيه إرشاد المؤمنين إلى الإيمان، فالإيمان غير الإيمان.

ج. المرتبة الثالثة:

• ما يلي الإيمان بالمرتبة الثانية، فإن النفس إذا أنست بالإيمان المذكور وتخلقت بأخلاقه، تمكنت منها وانقادت لها سائر القوى البهيمية والسبعية، وبالجملة القوى المائلة إلى هوسات الدنيا وزخارفها الفانية

الدائرة، وصار الإنسان يعبد الله كأنه يراه، فإن لم يكن يراه فإن الله يراه، ولم يجد في باطنه وسره ما لا ينقاد إلى أمره ونهيه، أو يسخط من قضائه وقدره، قال الله سبحانه: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥]

• ويتعقب هذه المرتبة من الإسلام المرتبة الثالثة من الإيمان، قال الله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ إلى أن قال: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ﴾ [المؤمنون: ١ ـ ٣]، ومنه قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: ١٣١]، إلى غير ذلك.

• وربما عدت المرتبتان الثانية والثالثة مرتبة واحدة، والأخلاق الفاضلة من الرضاء والتسليم، والحسبة والصبر في الله، وتمام الزهد والورع، والحب والبغض في الله، من لوازم هذه المرتبة.

د. المرتبة الرابعة من الإسلام:

• ما يلي المرتبة الثالثة من الإيمان، فإن حال الإنسان وهو في المرتبة السابقة مع ربه حال العبد المملوك مع مولاه، إذ كان قائماً بوظيفة عبوديته حق القيام، وهو التسليم الصرف لما يريده المولى أو يحبه ويرتضيه، والأمر في ملك رب العالمين لخلقه أعظم من ذلك وأعظم، وإنه حقيقة الملك الذي لا استقلال دونه لشيء من الأشياء لا ذاتاً ولا صفة، ولا فعلاً على ما يليق بكبريائه، جلت كبرياؤه.

• فالإنسان وهو في المرتبة السابقة من التسليم، ربما أخذته العناية الربانية فأشهدت له أن الملك لله وحده، لا يملك شيء سواه لنفسه شيئاً إلا به، ولا رب سواه، وهذا معنى وهبي وإفاضة إلهية، لا تأثير لإرادة الإنسان فيه.

• ولعل قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا﴾ [البقرة: ١٢٨]، إشارة إلى هذه المرتبة من الإسلام، فإن قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: ١٣١] ظاهره أنه أمر تشريعي لا تكويني، فإبراهيم كان مسلماً باختياره، إجابة لدعوة ربه وامتثالاً لأمره، وقد كان هذا من الأوامر المتوجهة إليه عليه السلام في مبادئ حاله، فسؤاله في أواخر عمره مع ابنه إسماعيل الإسلام وإراءة المناسك سؤال لأمر ليس زمامه بيده، أو سؤال لثبات على أمر ليس بيده، فالإسلام المسئول في الآية هو هذه المرتبة من الإسلام.

• ويتعقب الإسلام بهذا المعنى المرتبة الرابعة من الإيمان، وهو استيعاب هذا الحال لجميع الأحوال

والأفعال، قال تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾ [يونس: ٦٢ ـ ٦٣]، فإن هؤلاء المؤمنين المذكورين في الآية يجب أن يكونوا على يقين من أن لا استقلال لشيء دون الله، ولا تأثير لسبب إلا بإذن الله، حتى لا يحزنوا من مكروه واقع، ولا يخافوا محذوراً محتملاً، وإلا فلا معنى لكونهم بحيث لا يخوفهم شيء، ولا يحزنهم أمر، فهذا النوع من الإيمان بعد الإسلام المذكور، فافهم.

٣. خلاصة مراتب الإسلام والإيمان:

تتلخص مراتب الإسلام والإيمان في أربع مراتب متدرجة، كل مرتبة منها تتضمن درجة من الإسلام وما يتعقبها من درجة من الإيمان، على النحو التالي:

أ. المرتبة الأولى: الإسلام الظاهر باللسان، وهو القبول للظواهر بتلقي الشهادتين لساناً، سواء وافق القلب أو خالفه، ويتعقب هذه المرتبة أول مراتب الإيمان، وهو الإذعان القلبي بمضمون الشهادتين إجمالاً، ويلزمه العمل في غالب الفروع، والدليل على هذه المرتبة قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤]

ب. المرتبة الثانية: التسليم والانقياد القلبي لجل الاعتقادات الحقة التفصيلية وما يتبعها من الأعمال الصالحة، وإن أمكن التخطي في بعض الموارد، ويتعقب هذه المرتبة المرتبة الثانية من الإيمان، وهو الاعتقاد التفصيلي بالحقائق الدينية، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا مُسْلِمِينَ﴾ [الزخرف: ٦٩]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾ [البقرة: ٢٠٨]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ [الحجرات: ١٥]

ج. المرتبة الثالثة: تمكن الإيمان في النفس وتخلقها بأخلاقه، حتى تنقاد لها سائر القوى البهيمية والسبعية، ويصير الإنسان يعبد الله كأنه يراه، فإن لم يكن يراه فإن الله يراه، ولا يجد في باطنه وسره ما لا ينقاد إلى أمر الله ونهيه، ولا يسخط من قضائه وقدره، ويتعقب هذه المرتبة المرتبة الثالثة من الإيمان، وتشمل الأخلاق الفاضلة من الرضاء والتسليم، والحسبة والصبر في الله، وتمام الزهد والورع، والحب والبغض في الله، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي

أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥]، وقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ﴾ [المؤمنون: ١ ـ ٣]، ومنه قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: ١٣١]

د. المرتبة الرابعة: أن يشهد الإنسان أن الملك لله وحده، ولا يملك شيء سواه لنفسه شيئاً إلا به، ولا رب سواه، وهذا معنى وهبي وإفاضة إلهية، لا تأثير لإرادة الإنسان فيه، وهو من مقامات الأولياء الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، ويتعقب هذه المرتبة المرتبة الرابعة من الإيمان، وهي استيعاب هذا الحال لجميع الأحوال والأفعال، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾ [يونس: ٦٢ ـ ٦٣]، وكذلك دعاء إبراهيم وإسماعيل: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ﴾ [البقرة: ١٢٨]، فإنه سؤال للمرتبة الرابعة من الإسلام، وهي التي ليست زمامها بيد الإنسان، بل هي إفاضة إلهية.

٥. معنى تأثير الإيمان

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾ [المؤمنون: ١ـ٢] وضع الطباطبائي مبحثا حول [معنى تأثير الإيمان (بحث في العلم العملي والدواعي وقوة الإيمان)]، خلاصته «الميزان: ١٥/ ٧»:

أ. الدين هو السنة الاجتماعية التي يسير بها الإنسان في حياته الدنيوية الاجتماعية، والسنن الاجتماعية متعلقة بالعمل مبنية على أساس الاعتقاد في حقيقة الكون والإنسان، فتختلف السنن باختلاف الاعتقادات: فمن يثبت لله رباً ومعاداً يسير لسعادة الآخرة، ومن لا يثبت ذلك يبني سنته على التمتع من الحياة الدنيا.

ب. الدين سنة عملية مبنية على الاعتقاد، لكن الاعتقاد النظري لا يستتبع بنفسه عملاً، بل لا بد من العلم العملي (الحكم بوجوب اتباع المعلوم النظري والالتزام به)، كقولنا: (يجب أن يعبد الإنسان الإله ويراعي ما يسعده في الدنيا والآخرة)

ج. الإيمان الذي تتعلق به الدعوة هو الالتزام بما يقتضيه الاعتقاد الحق في الله ورسله واليوم الآخر،

وهو علم عملي.

د. العلوم العملية تشتد وتضعف حسب قوة الدواعي وضعفها، فالإنسان لا يعمل عملاً إلا طمعاً في خير أو خوفاً من شر، وربما صرفه داع أقوى عن داع أضعف، كمن يرى وجوب الأكل لكن علمه بأنه مضر يصرفه عنه.

هـ. الإيمان بالله إنما يؤثر أثره من الأعمال الصالحة والصفات الجميلة إذا لم تغلبه الدواعي الباطلة والتسويلات الشيطانية، أي إذا لم يكن إيماناً مقيداً بحال دون حال، فالمؤمن المطلق هو من تجري أعماله على حاق ما يقتضيه إيمانه من الخشوع والإعراض عن اللغو.

نصّ المبحث:

١. الدين سنة عملية مبنية على الاعتقاد:

أ. الدين والسنة الاجتماعية: الدين ـ كما تقدم مراراً ـ هو السنة الاجتماعية التي يسير بها الإنسان في حياته الدنيوية الاجتماعية، والسنن الاجتماعية متعلقة بالعمل، مبنية على أساس الاعتقاد في حقيقة الكون والإنسان الذي هو جزء من أجزائه، ومن هنا نرى أن السنن الاجتماعية تختلف باختلاف الاعتقادات:

- من يثبت للكون رباً يبتدئ منه وسيعود إليه، وللإنسان حياة باقية لا تبطل بموت، يسير في الحياة سيرة يراعي فيها سعادة الحياة الباقية والتنعم في الآخرة.
- من يثبت له إلهاً أو آلهة تدبر الأمر بالرضا والسخط من غير معاد، يعيش على أساس التقرب من الآلهة وإرضائها للفوز بأمتعة الدنيا.
- من لا يهتم بأمر الربوبية ولا يرى للإنسان حياة خالدة (كالماديين)، يبني سنة الحياة على أساس التمتع من الحياة الدنيا المحدودة بالموت.

ب. الدين سنة عملية مبنية على الاعتقاد: الدين سنة عملية مبنية على الاعتقاد في أمر الكون والإنسان، وليس هذا الاعتقاد هو العلم النظري المتعلق بالكون والإنسان، فإن العلم النظري لا يستتبع بنفسه عملاً، وإن توقف عليه العمل، بل هو العلم بوجوب الجري على ما يقتضيه هذا النظر، أي الحكم بوجوب اتباع المعلوم النظري والالتزام به، وهو العلم العملي، كقولنا: (يجب أن يعبد الإنسان الإله تعالى ويراعي في أعماله ما يسعد به في الدنيا والآخرة معاً)

٢. الإيمان علم عملي ودواعيه:

أ. الإيمان هو الالتزام العملي: الدعوة الدينية متعلقة بالدين الذي هو السنة العملية المبنية على الاعتقاد، فالإيمان الذي تتعلق به الدعوة هو الالتزام بما يقتضيه الاعتقاد الحق في الله سبحانه ورسله واليوم الآخر وما جاءت به رسله، وهو علم عملي.

ب. العلوم العملية تشتد وتضعف حسب الدواعي: العلوم العملية تشتد وتضعف حسب قوة الدواعي وضعفها، فالإنسان لا يعمل عملاً قط إلا طمعاً في خير أو نفع، أو خوفاً من شر أو ضرر، وربما رأينا وجوب فعل لداع يدعو إليه، ثم صرفنا عنه داع آخر أقوى منه وأثر، مثال ذلك: من يرى وجوب أكل الغذاء لرفع الجوع، فيصرفه عن ذلك علمه بأنه مضر له مناف لصحته، فبالحقيقة يقيد الداعي المانع بما معه من العلم إطلاق العلم الذي مع الداعي الممنوع، كأنه يقول: (التغذي لرفع الجوع ليس يجب مطلقاً، بل إنما يجب إذا لم يكن مضراً بالبدن مضاداً لصحته)

٣. شرط تأثير الإيمان (عدم تغلب الدواعي الباطلة):

أ. الإيمان يؤثر إذا لم تغلبه الدواعي الباطلة: من هنا يظهر أن الإيمان بالله إنما يؤثر أثره من الأعمال الصالحة والصفات الجميلة النفسانية (كالخشية والخشوع والإخلاص ونحوها) إذا لم تغلبه الدواعي الباطلة والتسويلات الشيطانية، وبعبارة أخرى، إذا لم يكن إيماناً مقيداً بحال دون حال، كما قال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللهَ عَلَى حَرْفٍ﴾ [الحج: ١١]، أي على طرف من الدين، إن أصابه خير اطمأن به، وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه.

ب. المؤمن المطلق: فالمؤمن إنما يكون مؤمناً على الإطلاق إذا جرت أعماله على حاق ما يقتضيه إيمانه من الخشوع في عبادته والإعراض عن اللغو ونحوه، دون أن تقيده دواعٍ دنيوية أو شيطانية،

٦. التقوى الديني ودرجاته

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ فَاسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ثُمَّ بَدَا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا الْآيَاتِ لَيَسْجُنُنَّهُ حَتَّى حِينٍ﴾ [يوسف: ٣٣-٣٥] وضع الطباطبائي مبحثا حول [التقوى الديني

ودرجاته (بحث في القانون والأخلاق والتوحيد ومراتب العبادة)]، خلاصته «الميزان: ١١/ ١٥٥»:

أ. القانون لا يسعد إلا بإيمان تحفظه الأخلاق الكريمة، والأخلاق الكريمة لا تتم إلا بالتوحيد، فالتوحيد هو الأصل الذي عليه تنمو شجرة السعادة الإنسانية وتتفرع بالأخلاق الكريمة، وهذه الفروع تثمر ثمراتها الطيبة في المجتمع.

ب. السنن والقوانين لا تثبت مؤثرة إلا بسنن جزائية تهدد المتخلفين، وتشوق إلى الخيرات، وتحتاج إلى قوة حاكمة عالمة قوية، والتاريخ مملوء بقصص الجبابرة، فالقوانين وحدها لا تكفي إلا بأخلاق فاضلة إنسانية تقطع دابر الظلم والفساد.

ج. الأخلاق لا تفي بإسعاد المجتمع إلا إذا اعتمدت على التوحيد، وهو الإيمان بإله واحد سرمدي يعلم كل شيء ويجازي المحسن والمسيء، فإذا اعتمدت الأخلاق على هذه العقيدة، كان التقوى رادعاً داخلياً للإنسان عن ارتكاب الجرم.

د. تحصل التقوى الديني بأحد طرق ثلاثة: الخوف (عبادة العبيد)، والرجاء (عبادة التجار)، والحب (عبادة الكرام)، والطريقتان الأوليان لا تخلوان من شرك، أما الحب فإنه يطهر القلب من التعلق بغير الله، ويحقق الإخلاص المحض.

هـ. محبة الله تطهر القلب، وتقصر التعلق به تعالى، فالإنسان يحب ما يحبه الله ويبغض ما يبغضه، ويصبح هذا النور الذي يضيء له طريق العمل، فلا يقع منه إلا الجميل، وهو من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون.

و. المقربون هم الذين يخلصهم الله لنفسه، وهم الأنبياء والأئمة، وآتاهم من العلم ما هو ملكة تعصمهم عن المعاصي، وهذه العصمة لا تنافي الاختيار، بل هي علم قطعي يوجب قوة الإرادة، وليس إجباراً ولا اضطراراً.

نصّ المبحث:

١. القانون والأخلاق الكريمة والتوحيد:

أ. العلاقة بين القانون والأخلاق والتوحيد: لا يسعد القانون إلا بإيمان تحفظه الأخلاق الكريمة، والأخلاق الكريمة لا تتم إلا بالتوحيد، فالتوحيد هو الأصل الذي عليه تنمو شجرة السعادة الإنسانية

وتتفرع بالأخلاق الكريمة، وهذه الفروع هي التي تثمر ثمراتها الطيبة في المجتمع، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُها ثابِتٌ وَفَرْعُها فِي السَّماءِ تُؤْتِي أُكُلَها كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّها﴾ [إبراهيم: ٢٤ ـ ٢٥]، فجعل الإيمان بالله كشجرة لها أصل (التوحيد) وفرع (الخلق الكريم: التقوى، العفة، المعرفة، الشجاعة، العدالة، الرحمة) وأكل (العمل الصالح)

ب. العمل الصالح يرفع الكلم الطيب: قال تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [فاطر: ١٠]، فجعل سعادة الصعود إلى الله للكلم الطيب (الاعتقاد الحق)، وجعل العمل الصالح هو الذي يرفعه ويمده في صعوده.

ج. القوانين وحدها لا تكفي: الإنسان لا يتم له كماله إلا باجتماع أفراد يتعاونون، وهذا الاجتماع يحتاج إلى سنن وقوانين تحفظ الحقوق، وهذه السنن لا تثبت مؤثرة إلا بسنن جزائية تهدد المتخلفين، وتحتاج إلى قوة حاكمة عالمة قوية.

• لكن القوانين وحدها لا تجري على رسلها إلا بأخلاق فاضلة إنسانية تقطع دابر الظلم والفساد، كملكة اتباع الحق واحترام الإنسانية والعدالة ونشر الرحمة.

• والتاريخ مملوء بقصص الجبابرة، والأمم الراقية التي تفكر اجتماعياً لا تدفع إلا ما يضر أمتها، وتسترق سائر الأمم تحت مسميات الحرية والعدالة.

د. الأخلاق تحتاج إلى التوحيد: الأخلاق لا تفي بإسعاد المجتمع إلا إذا اعتمدت على التوحيد، وهو الإيمان بإله واحد سرمدي لا يعزب عن علمه شيء، ولا يغلب في قدرته، خلق الأشياء على أكمل نظام، وسيعيدهم إليه فيجازي المحسن والمسيء.

• إذا اعتمدت الأخلاق على هذه العقيدة، لم يبق للإنسان هم إلا مراقبة رضاه تعالى، وكان التقوى رادعاً داخلياً له عن ارتكاب الجرم، وأما بدون التوحيد، فلا غاية للإنسان إلا التمتع بمتاع الدنيا، ولا وقاء للأعمال السرية، ولا ثناء بعد الموت إلا اعتقاد خرافي يزول بأدنى تنبه.

٢. درجات التقوى الديني (طرق العبادة الثلاثة):

أ. العبادة بالخوف (عبادة العبيد): يغلب على بعض الناس الخوف، فكلما فكر فيها أوعد الله الظالمين من العذاب، زاد خوفه، ويساق بذلك إلى عبادته خوفاً من عذابه.

ب. العبادة بالرجاء (عبادة التجار): يغلب على بعض الناس الرجاء، فكلما فكر فيما وعده الله المؤمنين من النعمة والكرامة، زاد رجاءه، وبالغ في التقوى طمعاً في المغفرة والجنة.

ج. العبادة بالحب (عبادة الكرام): وهي عبادة العلماء بالله، الذين يعبدونه لأنه أهل للعبادة، لا خوفاً من عقابه ولا طمعاً في ثوابه، عرفوه بما يليق به من الأسماء الحسنى والصفات العليا، فعلموا أنه ربهم الذي يملكهم وإرادتهم، وليس للعبد إلا أن يعبد ربه ويقدم مرضاته على مرضاته.

• وإلى هذا يشير قوله عليه السلام: (ما عبدتك خوفاً من نارك ولا رغبة في جنتك، بل وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك)

• وهؤلاء لما خصوا رغباتهم بابتغاء مرضات ربهم، تظهر في قلوبهم المحبة الإلهية، لأن النفس الإنسانية تنجذب إلى الجميل، فكيف بالجميل على الإطلاق، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥]

د. الطريقان الأوليان لا يخلوان من شرك: أهل الحب يرون أن طريق العبادة خوفاً أو طمعاً لا يخلوان من شرك، لأن العابد خوفاً أو طمعاً يتوسل بالله إلى دفع العذاب أو الفوز بالنعمة، ولو أمكنه الوصول إلى ما يبتغيه من غير أن يعبده لم يعبده، وقد تقدمت الرواية عن الصادق عليه السلام: (هل الدين إلا الحب)، وقوله: (وإني أعبده حباً له، وهذا مقام مكنون لا يمسه إلا المطهرون)

٣. كيف يورث الحب الإخلاص؟:

أ. أثر المحبة في القلب: محبة الله تطهر القلب من التعلق بغيره من زخارف الدنيا وزينتها (ولد، زوج، مال، جاه، حتى النفس وحظوظها)، وتقصر القلب في التعلق به تعالى وبما ينسب إليه، فيحب من الأعمال ما يحبه الله، ويبغض منها ما يبغضه، ويرضى برضا الله ويغضب بغضبه.

• وهذا هو النور الذي يضيء له طريق العمل، قال تعالى: ﴿أَوَمَنْ كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ [الأنعام: ١٢٢]، والروح الذي يشير إليه بالخيرات، قال تعالى: ﴿وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ﴾ [المجادلة: ٢٢]

ب. الأمن والسرور لأهل الحب: أهل الحب لا يقع بصرهم على شيء من الموجودات إلا أحبه واستحسنه، لأنه لا يرى منها إلا أنها آيات تجلي له الجمال المطلق، فلا غم معه، ولا خوف، ولا حزن، بل

سرور وابتهاج وأمن، قال تعالى: ﴿أَلا إِنَّ أَوْلِياءَ اللهِ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا وَكانُوا يَتَّقُونَ﴾ [يونس: ٦٢ ـ ٦٣]، وقال: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٢]

ج. الإخلاص لله في الدين: أهل الحب هم في الحقيقة المتوكلون على الله، المفوضون إليه، الراضون بقضائه، المسلمون لأمره، إذ لا يرون إلا خيراً ولا يشاهدون إلا جميلاً، فهم مخلصون لله في أخلاقهم كما كانوا مخلصين له في أعمالهم، قال تعالى: ﴿هُوَ الْحَيُّ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [المؤمن: ٦٥]

٤. إخلاص الله لعبده (المخلصون بالفتح):

أ. معنى إخلاص الله لعبده: إخلاصه تعالى عبده له هو ما يجده العبد في نفسه من الإخلاص له منسوباً إليه تعالى، فإن العبد لا يملك من نفسه شيئاً إلا بالله، فإخلاصه دينه هو إخلاصه تعالى إياه لنفسه.

ب. المخلصون بالفتح (الأنبياء والأئمة): خلق الله بعض عباده على استقامة الفطرة واعتدال الخلقة، فنشئوا بأذهان قوادة وإدراكات صحيحة ونفوس طاهرة وقلوب سليمة، فنالوا بمجرد صفاء الفطرة من نعمة الإخلاص ما ناله غيرهم بالاجتهاد، بل أعلى وأرقى، وهؤلاء هم المخلصون ﴿بِالْفَتْحِ﴾ لله في عرف القرآن، وهم الأنبياء والأئمة.

- قال تعالى: ﴿وَاجْتَبَيْناهُمْ وَهَدَيْناهُمْ إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: ٨٧]، وقال: ﴿هُوَ اجْتَباكُمْ وَما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]
- وآتاهم الله من العلم ما هو ملكة تعصمهم من اقتراف الذنوب، وتمتنع معه صدور شيء منها، وبهذا تختلف العصمة عن العدالة: فالعدالة تمنع من صدور المعصية مع إمكانها، والعصمة يمتنع معها الصدور.

ج. العصمة من قبيل العلم لا الإجبار: العصمة لا تنافي الاختيار، لأن العلم من مبادئ الاختيار، ومجرد قوة العلم توجب قوة الإرادة، كطالب السلامة إذا أيقن بكون مائع سماً قاتلاً، فإنه يمتنع باختياره من شربه قطعاً.

- ويشهد على ذلك قوله: ﴿وَاجْتَبَيْناهُمْ وَهَدَيْناهُمْ إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ ذلِكَ هُدَى اللهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ ما كانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: ٨٧ ـ ٨٨]، فتفيد الآية أنهم في إمكانهم

أن يشركوا بالله، وإن كان الاجتباء مانعاً من ذلك.

• وقوله: ﴿يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ﴾ [المائدة: ٦٧]، دليل على أن التبليغ كان اختيارياً.

د. نفي القول بالإجبار: بعض المجبرة يزعمون أن الله يصرف الإنسان عن المعصية بمغالبة الأسباب، لا من طريق الاختيار، وهذا مدفوع بما نشاهده من أنفسنا من أن أعمال الخير والشر تصدر عن شعور وإرادة قائمين بنا، وأن الأسباب كالملك والشيطان أسباب طولية لا عرضية، والمعارف القرآنية التوحيدية تدفع هذا القول من أصله.

٧. التقوى والتوكل والفضل الإلهي

عند تفسير قوله تعالى: ﴿ذَلِكُمْ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَتَّقِ اللهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ [الطلاق: ٢-٣]، «الميزان: ١٩/ ٣١٣»:وضع الطباطبائي مبحثاً حول [تحقيق معنى قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ ودلالته على التقوى والتوكل]، خلاصته:

أ. بيان أن التقوى هي التورع عن محارم الله والالتزام بحدوده، وأنها توجب المخرج من مضائق الحياة والرزق من حيث لا يحتسب.

ب. إثبات أن التوكل على الله هو الاعتماد عليه مع الأخذ بالأسباب، وأن من يتوكل على الله فهو كافيه في جميع أموره.

ج. توضيح أن الآية لها معنى خاص ينطبق على سياق آيات الطلاق، ومعنى عام يشمل جميع المتقين والمتوكلين، ولكل منهما حكمه.

د. بيان أن الولاية الإلهية مراتب، وأن للمؤمنين والمتوسطين نصيبهم منها بحسب درجات تقواهم وإخلاصهم.

هـ. الرد على الأقوال التي تقصر الآية على مورد النزول، وبيان أنها عامة في جميع أحوال المتقين.

و. عرض الروايات الواردة في تفسير الآية، وبيان أنها تدل على عموم المعنى وشموله للدنيا

والآخرة.

نصّ المبحث:

١. معنى التقوى والمخرج في الآية:

﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ﴾ أي يتورع عن محارمه، ولم يتعد حدوده، واحترم شرائعه فعمل بها، ﴿يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾ من مضائق مشكلات الحياة، فإن شريعته فطرية، يهدي بها الله الإنسان إلى ما تستدعيه فطرته وتقضي به حاجته وتضمن سعادته في الدنيا والآخرة، ﴿وَيَرْزُقْهُ﴾ من الزوج والمال وكل ما يفتقر إليه في طيب عيشه وزكاة حياته، ﴿مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ ولا يتوقع، فلا يخف المؤمن أنه إن اتقى الله واحترم حدوده حرم طيب الحياة وابتلي بضنك المعيشة، فإن الرزق مضمون والله على ما ضمنه قادر.

٢. معنى التوكل:

﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾:

أ. باعتزاله عن نفسه فيما تهواه وتأمر به، وإيثاره إرادة الله سبحانه على إرادة نفسه، والعمل الذي يريده الله على العمل الذي تهواه وتريده نفسه، وبعبارة أخرى: تدين بدين الله وعمل بأحكامه، ﴿فَهُوَ حَسْبُهُ﴾ أي كافيه فيما يريده من طيب العيش ويتمناه من السعادة بفطرته، لا بواهمه الكاذبة.

ب. وذلك أنه تعالى هو السبب الأعلى الذي تنتهي إليه الأسباب، فإذا أراد شيئاً فعله وبلغ ما أراده من غير أن تتغير إرادته، فهو القائل: ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾ [ق: ٢٩]، أو يحول بينه وبين ما أراده مانع، فهو القائل: ﴿وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ﴾ [الرعد: ٤١]، وأما الأسباب الأخرى التي يتشبث بها الإنسان في رفع حوائجه، فإنما تملك من السببية ما ملكها الله سبحانه، وهو المالك لما ملكها، والقادر على ما عليه أقدرها، ولها من الفعل مقدار ما أذن الله فيه.

ج. فالله كاف لمن توكل عليه لا غيره، ﴿إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ﴾، يبلغ حيث أراد، وهو القائل: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]، ﴿قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾، فما من شيء إلا له قدر مقدور وحد محدود، والله سبحانه لا يحده حد، ولا يحيط به شيء، وهو المحيط بكل شيء.

د. هذا هو معنى الآية بالنظر إلى وقوعها في سياق آيات الطلاق وانطباقها على المورد.

٣. المعنى العام للآية:

وأما بالنظر إلى إطلاقها في نفسها مع الغض عن السياق الذي وقعت فيه:

أ. فقوله: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللهَّ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾، مفاده أن من اتقى الله بحقيقة معنى تقواه، ولا يتم ذلك إلا بمعرفته تعالى بأسمائه وصفاته، ثم تورعه واتقائه بالاجتناب عن المحرمات وتحرز ترك الواجبات خالصاً لوجهه الكريم، ولازمه أن لا يريد إلا ما يريده الله من فعل أو ترك، ولازمه أن يستهلك إرادته في إرادة الله، فلا يصدر عنه فعل إلا عن إرادة من الله.

ب. ولازم ذلك أن يرى نفسه وما يترتب عليها من سمة أو فعل ملكاً طلقاً لله سبحانه، يتصرف فيها بما يشاء، وهو ولاية الله يتولى أمر عبده، فلا يبقى له من الملك بحقيقة معناه شيء إلا ما ملكه الله سبحانه، وهو المالك لما ملكه، والملك لله عز اسمه.

ج. وعند ذلك ينجيه الله من مضيق الوهم وسجن الشرك بالتعلق بالأسباب الظاهرية، و﴿يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾، أما الرزق المادي، فإنه كان يرى ذلك من عطايا سعيه والأسباب الظاهرية التي كان يطمئن إليها، وما كان يعلم من الأسباب إلا قليلاً من كثير، كقبس من نار يضيء للإنسان في الليلة الظلماء موضع قدمه، وهو غافل عما وراءه، لكن الله سبحانه محيط بالأسباب وهو الناظم لها، ينظمها كيف يشاء، ويأذن في تأثير ما لا علم له به من خباياها.

د. وأما الرزق المعنوي الذي هو حقيقة الرزق الذي يعيش به النفس الإنسانية وتبقى، فهو مما لم يكن يحتسبه ولا يحتسب طريق وروده عليه.

هـ. وبالجملة، هو سبحانه يتولى أمره ويخرجه من مهبط الهلاك، ويرزقه من حيث لا يحتسب، ولا يفقد من كماله والنعم التي كان يرجو نيلها بسعيه شيئاً، لأنه توكل على الله وفوض إلى ربه ما كان لنفسه، ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللهَّ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾، دون سائر الأسباب الظاهرية التي تخطئ تارة وتصيب أخرى، ﴿إِنَّ اللهَّ بَالِغُ أَمْرِهِ﴾، لأن الأمور محدودة محاطة له تعالى، و﴿قَدْ جَعَلَ اللهُّ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾، فهو غير خارج عن قدره الذي قدره به.

و. وهذا نصيب الصالحين من الأولياء من هذه الآية.

٤. مراتب التقوى والتوكل:

وأما من هو دونهم من المؤمنين المتوسطين من أهل التقوى النازلة درجاتهم من حيث المعرفة

والعمل:

أ. فلهم من ولاية الله ما يلائم حالهم في إخلاص الإيمان والعمل الصالح، وقد قال تعالى وأطلق: ﴿وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ٦٨]، وقال وأطلق: ﴿وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [الجاثية: ١٩]

ب. وتدينهم بدين الحق وهي سنة الحياة، وورودهم وصدورهم في الأمور عن إرادته تعالى هو تقوى الله والتوكل عليه، بوضع إرادته تعالى موضع إرادة أنفسهم، فينالون من سعادة الحياة بحسبه، ويجعل الله لهم مخرجاً ويرزقهم من حيث لا يحتسبون، وحسبهم ربهم، فهو بالغ أمره، وقد جعل لكل شيء قدراً.

ج. وعليهم من حرمان السعادة قدر ما دب من الشرك في إيمانهم وعملهم، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦]، وقال وأطلق: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾ [النساء: ٤٨]، وقال: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا﴾ [طه: ٨٢]، أي لمن تاب من الشرك، وقال وأطلق: ﴿وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المزمل: ٢٠]

فلا يرقى المؤمن إلى درجة من درجات ولاية الله إلا بالتوبة من خفي الشرك الذي دونها.

٥. خلاصة التحقيق:

والآية من غرر الآيات القرآنية، وللمفسرين في جملها كلمات متشتتة أضربنا عنها.

٦. الروايات الواردة في تفسير الآية:

أ. في الكافي بإسناده عن معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (من أعطي ثلاثاً لم يمنع ثلاثاً: من أعطي الدعاء أعطي الإجابة، ومن أعطي الشكر أعطي الزيادة، ومن أعطي التوكل أعطي الكفاية)، قال: (أتلو كتاب الله عز وجل؟ (وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ)، وقال: ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ [إبراهيم: ٧]، وقال: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠])

ب. وفيه بإسناده عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾، قال: (في دنياه)

ج. أخرج عبد بن حميد وابن جرير وابن أبي حاتم عن سالم بن أبي الجعد قال: (نزلت هذه الآية: (وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا) في رجل من أشجع، أصابه جهد وبلاء، وكان العدو أسروا ابنه، فأتى النبي ﷺ فقال: اتق الله واصبر، فرجع ابن له كان أسيراً قد فكه الله، فأتاهم وقد أصاب أعنزاً، فجاء فذكر ذلك

للنبي ﷺ، فنزلت، فقال النبي ﷺ: هي لك)

د. أخرج أبو يعلى وأبو نعيم والديلمي من طريق عطاء بن يسار عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: في قوله: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾، قال: (من شبهات الدنيا، ومن غمرات الموت، ومن شدائد يوم القيامة)

هـ. أخرج الحاكم وصححه وابن مردويه والبيهقي عن أبي ذر قال: (جعل رسول الله يتلو هذه الآية: (وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ)، فجعل يرددها حتى نعست، ثم قال: يا أبا ذر، لو أن الناس كلهم أخذوا بها لكفتهم)

و. أخرج ابن أبي حاتم والطبراني والخطيب عن عمران بن حصين قال: قال رسول الله ﷺ: (من انقطع إلى الله كفاه الله كل مئونة، ورزقه من حيث لا يحتسب، ومن انقطع إلى الدنيا وكله الله إليها)

ز. أخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس رفع الحديث إلى رسول الله ﷺ قال: (من أحب أن يكون أقوى الناس فليتوكل على الله، ومن أحب أن يكون أغنى الناس، فليكن بما في يد الله أوثق منه بما في يده، ومن أحب أن يكون أكرم الناس فليتق الله)

- أقول: وقد تقدم في ذيل الكلام على الآيات معنى هذه الروايات.

٨. التوكل على الله والنجاح والسعادة

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقَوْا أَجْرٌ عَظِيمٌ (١٧٢) الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ (١٧٣) فَانْقَلَبُوا بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ لَمْ يَمْسَسْهُمْ سُوءٌ وَاتَّبَعُوا رِضْوَانَ اللَّهِ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ (١٧٤)﴾ [آل عمران: ١٧٢-١٧٤] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [التوكل على الله: حقيقته وأثره في النجاح والسعادة]، خلاصته «الميزان: ٤/ ٦٥»:

أ. الظفر بالمراد في نشأة المادة يحتاج إلى أسباب طبيعية وأخرى روحية.

ب. اختلال الأسباب الروحية (كوهن الإرادة، والخوف، والحزن، والطيش، وسوء الظن) يمنع الوصول إلى المراد.

ج. التوكل على الله يوجب اتصالاً بسبب غير مغلوب ﴿اللهُ﴾، فيقوي الإرادة قوة لا يغلبها شيء من الأسباب الروحية المضادة.

د. التوكل على الله قد يورث خوارق العادة، كما في قوله: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾

هـ. التوكل سبب في بلوغ الأمر الإلهي، وقد مر بعض الكلام في بحث الإعجاز.

نصّ المبحث:

١. الحاجة إلى الأسباب الطبيعية والروحية:

وحقيقة الأمر: أن مضي الإرادة والظفر بالمراد في نشأة المادة يحتاج إلى أسباب طبيعية وأخرى روحية.

٢. الأسباب الروحية المعطلة:

والإنسان إذا أراد الورود في أمر يهمه، وهيأ من الأسباب الطبيعية ما يحتاج إليه، لم يحل بينه وبين ما يبتغيه إلا اختلال الأسباب الروحية، كوهن الإرادة، والخوف، والحزن، والطيش، والشره، والسفه، وسوء الظن، وغير ذلك، وهي أمور هامة عامة.

٣. أثر التوكل على الله:

وإذا توكل على الله سبحانه ـ وفيه اتصال بسبب غير مغلوب البتة، وهو السبب الذي فوق كل سبب قويت إرادته قوة لا يغلبها شيء من الأسباب الروحية المضادة المنافية، فكان نيلاً وسعادة.

٤. التوكل وخوارق العادة:

وفي التوكل على الله جهة أخرى يلحقه أثر بخوارق العادة، كما هو ظاهر قوله: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللهَ بَالِغُ أَمْرِهِ﴾ [الطلاق: ٣]، وقد تقدم شطر من البحث المتعلق بالمقام في الكلام على الإعجاز.

٩. مسالك تهذيب الأخلاق في القرآن

عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾ [البقرة: ١٥٥] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [مسالك تهذيب الأخلاق في

القرآن: الاجتماعي والأخروي والتوحيدي]، خلاصته «الميزان: ١/ ٣٥٥»:

أ. إصلاح الأخلاق يكون بتكرار الأعمال الصالحة حتى تثبت في النفس ملكات راسخة، وهو كسبي اختياري بالمقدمات.

ب. المسلك الأول لتهذيب الأخلاق: بالغايات الدنيوية والعلوم الاجتماعية (كالعفة توجب العزة، والعلم يوجب الإقبال)، هذا مسلك الأقدمين، ولم يستعمله القرآن أساساً، بل استعمله تبعاً للثواب الأخروي.

ج. المسلك الثاني: بالغايات الأخروية (الجنة، الثواب، العقاب)، وهو كثير في القرآن، ويلحق به الاستناد إلى القضاء والقدر لعلاج الفرح والأسى.

د. الإشكال: الاستناد إلى القضاء قد يبطل الاختيار، والجواب: أن الأفعال من أجزاء العلل، فلا يجوز إلغاء الاختيار ولا جعله سبباً مستقلاً.

هـ. المسلك الثالث: مخصوص بالقرآن، وهو التربية بالمعارف التوحيدية التي تزيل الرذائل بالرفع لا بالدفع، كعلم أن العزة والقوة لله، وأن الملك لله.

و. هذا المسلك ينتج العبودية المحضة، ويختلف عن المسلكين الآخرين في النتائج، لأنه مبني على الحب العبودي، وقد أهدى إلى الاجتماع الإنساني عبّاداً صالحين وأولياء مقربين.

نصّ المبحث:

١. مبدأ تهذيب الأخلاق:

إعلم أن إصلاح أخلاق النفس وملكاتها في جانبي العلم والعمل، واكتساب الأخلاق الفاضلة، وإزالة الأخلاق الرذيلة، إنما هو بتكرار الأعمال الصالحة المناسبة لها ومزاولتها، والمداومة عليها، حتى تثبت في النفس من الموارد الجزئية علومٌ جزئية، وتتراكم وتنتقش في النفس انتقاشاً متعذر الزوال أو متعسره، مثلاً: إذا أراد الإنسان إزالة صفة الجبن واقتناء ملكة الشجاعة، كان عليه أن يكرر الورود في الشدائد والمهاول التي تزلزل القلوب وتقلقل الأحشاء، وكلما ورد في مورد منها، وشاهد أنه كان يمكنه الورود فيه، وأدرك لذة الإقدام وشناعة الفرار والتحذر، انتقشت نفسه بذلك انتقاشاً بعد انتقاش، حتى تثبت فيها ملكة الشجاعة، وحصول هذه الملكة العلمية وإن لم يكن في نفسه بالاختيار، لكنه بالمقدمات الموصلة إليه

ـ كما عرفت ـ اختياري كسبي.

٢. المسلك الأول: التهذيب بالغايات الدنيوية:

إذا عرفت ما ذكرناه، علمت أن الطريق إلى تهذيب الأخلاق واكتساب الفاضلة منها أحد مسلكين:

أ. المسلك الأول: التهذيب بالغايات الصالحة الدنيوية: وهو التهذيب بالغايات الصالحة الدنيوية، والعلوم والآراء المحمودة عند الناس، كما يقال: إن العفة وقناعة الإنسان بما عنده، والكف عما عند الناس، توجب العزة والعظمة في أعين الناس والجاه عند العامة، وإن الشره يوجب الخصاصة والفقر، وإن الطمع يوجب ذلة النفس المنيعة، وإن العلم يوجب إقبال العامة والعزة والوجاهة والأنس عند الخاصة، وإن العلم بصرٌ يتقي به الإنسان كل مكروه، ويدرك كل محبوب، وإن الجهل عمى، وإن العلم يحفظك وأنت تحفظ المال، وإن الشجاعة ثبات يمنع النفس عن التلوّن، والحمد من الناس على أي تقدير، سواءٌ غلب الإنسان أو غلب عليه، بخلاف الجبن والتهور، وإن العدالة راحة النفس عن الهمم المؤذية، وهي الحياة بعد الموت ببقاء الاسم وحسن الذكر وجميل الثناء والمحبة في القلوب، وهذا هو المسلك المعهود الذي رتب عليه علم الأخلاق، والمأثور من بحث الأقدمين من يونان وغيرهم فيه.

ب. موقف القرآن من المسلك الأول: لم يستعمل القرآن هذا المسلك الذي بناؤه على انتخاب الممدوح عند عامة الناس عن المذموم عندهم، والأخذ بما يستحسنه الاجتماع وترك ما يستقبحه، نعم، ربما جرى عليه كلامه تعالى فيما يرجع بالحقيقة إلى ثواب أخروي أو عقاب أخروي، كقوله تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾ [البقرة: ١٥٠]، دعا سبحانه إلى العزم والثبات، وعلله بقوله: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ﴾، وكقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا﴾ [الأنفال: ٤٦]، دعا سبحانه إلى الصبر وعلله بأن تركه وإيجاد النزاع يوجب الفشل وذهاب الريح وجرأة العدو، وقوله تعالى: ﴿وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ [الشورى: ٤٣]، دعا إلى الصبر والعفو، وعلله بالعزم والإعظام.

٣. المسلك الثاني: التهذيب بالغايات الأخروية:

أ. وهو التهذيب بالغايات الأخروية، وقد كثر ذكرها في كلامه تعالى، كقوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ

اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ﴾ [التوبة: ١١١]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [الزمر: ١٠]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [إبراهيم: ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾ [البقرة: ٢٥٧]، وأمثالها كثيرة على اختلاف فنونها.

ب. ما يلحق بالمسلك الثاني: الاستناد إلى القضاء والقدر: ويلحق بهذا القسم نوع آخر من الآيات، كقوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحديد: ٢٢]، فإن الآية دعت إلى ترك الأسى والفرح، بأن الذي أصابكم ما كان ليخطئكم، وما أخطأكم ما كان ليصيبكم، لاستناد الحوادث إلى قضاء مقضى وقدر مقدّر، فالأسى والفرح لغوٌ لا ينبغي صدوره من مؤمن يؤمن بالله الذي بيده أزمّة الأمور، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَن يُؤْمِن بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ﴾ [التغابن: ١١]، فهذا القسم من الآيات أيضاً نظير القسم السابق، الذي يتسبب فيه إلى إصلاح الأخلاق بالغايات الشريفة الأخروية، وهي كمالات حقيقية غير ظنية، يتسبب فيه إلى إصلاح الأخلاق بالمبادئ السابقة الحقيقية من القدر والقضاء، والتخلق بأخلاق الله، والتذكر بأسماء الله الحسنى وصفاته العليا، ونحو ذلك.

ج. الإشكال: القضاء والقدر وإبطال الاختيار: التسبب بمثل القضاء والقدر يوجب بطلان أحكام هذه النشأة الاختيارية، وفي ذلك بطلان الأخلاق الفاضلة، واختلال نظام هذه النشأة الطبيعية، فإنه لو جاز الاستناد في إصلاح صفة الصبر والثبات وترك الفرح والأسى ـ كما استفيد من الآية السابقة ـ إلى كون الحوادث مكتوبة في لوح محفوظ، ومقضية بقضاء محتوم، أمكن الاستناد إلى ذلك في ترك طلب الرزق، وكسب كل كمال مطلوب، والاتقاء عن كل رذيلة خلقية وغير ذلك، فيجوز حينئذ أن نقعد عن طلب الرزق، والدفاع عن الحق، ونحو ذلك، بأن الذي سيقع منه مقضي مكتوب، وكذا يجوز أن نترك السعي في كسب كل كمال، وترك كل نقص، بالاستناد إلى حتم القضاء وحقيقة الكتاب، وفي ذلك بطلان كل كمال.

الجواب:

- قد ذكرنا في البحث عن القضاء ما يتضح به الجواب عن هذا الإشكال، فقد ذكرنا ثم أن الأفعال

الإنسانية من أجزاء علل الحوادث، ومن المعلوم أن المعاليل والمسببات يتوقف وجودها على وجود أسبابها وأجزاء أسبابها، فقول القائل: إن الشبع إما مقضي الوجود، وإما مقضي العدم، وعلى كل حال فلا تأثير للأكل، غلط فاحش، فإن الشبع ـ فرض تحققه في الخارج ـ لا يستقيم إلا بعد فرض تحقق الأكل الاختياري الذي هو أحد أجزاء علله، فمن الخطأ أن يفرض الإنسان معلولاً من المعاليل، ثم يحكم بإلغاء علله أو شيء من أجزاء علله.

• فغير جائز أن يبطل الإنسان حكم الاختيار الذي عليه مدار حياته الدنيوية، وإليه تنتسب سعادته وشقاؤه، وهو أحد أجزاء علل الحوادث التي تلحق وجوده من أفعاله أو الأحوال والملكات الحاصلة من أفعاله، غير أنه كما لا يجوز له إخراج إرادته واختياره من زمرة العلل، وإبطال حكمه في التأثير، كذلك لا يجوز له أن يحكم بكون اختياره سبباً وحيداً، وعلة تامة إليه تستند الحوادث، من غير أن يشاركه شيء آخر من أجزاء العالم والعلل الموجودة فيه، التي في رأسها الإرادة الإلهية، فإنه يتفرع عليه كثير من الصفات المذمومة كالعجب والكبر والبخل، والفرح والأسى، والغم ونحو ذلك.

• يقول الجاهل: (أنا الذي فعلت كذا وتركت كذا)، فيعجب بنفسه أو يستكبر على غيره أو يبخل بماله ـ وهو جاهل بأن بقية الأسباب الخارجة عن اختياره الناقص، وهي ألوف وألوف، لو لم يمهد له الأمر لم يسد اختياره شيئاً، ولم يغن عن شيء، ويقول الجاهل: (لو أني فعلت كذا لما تضررت بكذا، أو لما فات عني كذا)، وهو جاهل بأن هذا الفوت أو الموت ـ يستند عدمه ـ أعني الربح أو العافية أو الحياة ـ إلى ألوف وألوف من العلل، يكفي في انعدامها ـ أعني في تحقق الفوات أو الموت ـ انعدام واحد منها، وإن كان اختياره موجوداً، على أن نفس اختيار الإنسان مستند إلى علل كثيرة خارجة عن اختيار الإنسان، فالاختيار لا يكون بالاختيار.

• فإذا عرفت ما ذكرنا ـ وهو حقيقة قرآنية يعطيها التعليم الإلهي كما مر ـ ثم تدبرت في الآيات الشريفة التي في المورد، وجدت أن القرآن يستند إلى القضاء المحتوم والكتاب المحفوظ في إصلاح بعض الأخلاق دون بعض، فما كان من الأفعال أو الأحوال والملكات يوجب استنادها إلى القضاء والقدر إبطال حكم الاختيار، فإن القرآن لا يستند إليه، بل يدفعه كل الدفع، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف:

• وما كان منها يوجب سلب استنادها إلى القضاء، وإثبات استقلال اختيار الإنسان في التأثير، وكونه سبباً تاماً غير محتاج في التأثير، ومستغنياً عن غيره، فإنه يثبت استناده إلى القضاء، ويهدي الإنسان إلى مستقيم الصراط الذي لا يخطئ بسالكه، حتى ينتفي عنه رذائل الصفات التي تتبعه، كإسناد الحوادث إلى القضاء، كي لا يفرح الإنسان بما وجده جهلاً، ولا يحزن بما فقده جهلاً، كما في قوله تعالى: ﴿وَآتُوهُم مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾ [النور: ٣٣]، فإنه يدعو إلى الجود بإسناد المال إلى إيتاء الله تعالى، وكما في قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٣]، فإنه يندب إلى الإنفاق بالاستناد إلى أنه من رزق الله تعالى، وكما في قوله تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا بِهَٰذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الكهف: ٦ ـ ٧]، نهى رسوله ﷺ عن الحزن والغم، استناداً إلى أن كفرهم ليس غلبة منهم على الله سبحانه، بل ما على الأرض من شيء أمورٌ مجعولة عليها للابتلاء والامتحان، إلى غير ذلك.

• وهذا المسلك ـ أعني الطريقة الثانية في إصلاح الأخلاق ـ طريقة الأنبياء، ومنه شيء كثير في القرآن، وفيما ينقل إلينا من الكتب السماوية.

٤ . المسلك الثالث: التهذيب بالمعارف التوحيدية (الرفع لا الدفع):

أ. وهاهنا مسلك ثالث، مخصوص بالقرآن الكريم، لا يوجد في شيء مما نقل إلينا من الكتب السماوية، وتعاليم الأنبياء الماضين سلام الله عليهم أجمعين، ولا في المعارف المأثورة من الحكماء الإلهيين، وهو تربية الإنسان وصفاً وعلماً، باستعمال علوم ومعارف لا يبقى معها موضوع الرذائل، وبعبارة أخرى: إزالة الأوصاف الرذيلة بالرفع لا بالدفع.

ب. وذلك: كما أن كل فعل يراد به غير الله سبحانه، فالغاية المطلوبة منه إما عزة في المطلوب يطمع فيها، أو قوة يخاف منها ويحذر عنها، لكن الله سبحانه يقول: ﴿إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٦٥]، ويقول: ﴿أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ١٦٥]، والتحقق بهذا العلم الحق لا يبقى موضوعاً لرياء، ولا سمعة، ولا خوف من غير الله، ولا رجاء لغيره، ولا ركون إلى غيره، فهاتان القضيتان إذا صارتا معلومتين للإنسان، تغسلان كل ذميمة وصفاً أو فعلاً عن الإنسان، وتحليان نفسه بحلية ما يقابلها من الصفات الكريمة الإلهية

من التقوى بالله، والتعزز بالله، وغيرهما من مناعة وكبرياء واستغناء وهيبة إلهية ربانية.

ج. وأيضاً، قد تكرر في كلامه تعالى أن الملك لله، وأن له ملك السموات والأرض، وأن له ما في السموات والأرض، وقد مر بيانه مراراً، وحقيقة هذا الملك ـ كما هو ظاهر ـ لا تبقى لشيء من الموجودات استقلالاً دونه، واستغناء عنه بوجه من الوجوه، فلا شيء إلا وهو سبحانه المالك لذاته ولكل ما لذاته، وإيمان الإنسان بهذا الملك، وتحقيقه به، يوجب سقوط جميع الأشياء ذاتاً ووصفاً وفعلاً عنده عن درجة الاستقلال، فهذا الإنسان لا يمكنه أن يريد غير وجهه تعالى، ولا أن يخضع لشيء، أو يخاف أو يرجو شيئاً، أو يلتذ أو يبتهج بشيء، أو يركن إلى شيء، أو يتوكل على شيء، أو يسلم لشيء، أو يفوض إلى شيء غير وجهه تعالى، وبالجملة: لا يريد ولا يطلب شيئاً إلا وجهه الحق الباقي بعد فناء كل شيء، ولا يعرض إعراضاً ولا يهرب إلا عن الباطل الذي هو غيره، الذي لا يرى لوجوده وقعاً، ولا يعبأ به قبال الحق الذي هو وجود باريه جل شأنه.

د. وكذلك قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ [طه: ٨]، وقوله: ﴿ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، وقوله: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ [السجدة: ٧]، وقوله: ﴿وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾ [طه: ١١١]، وقوله: ﴿كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ﴾ [البقرة: ١١٦]، وقوله: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: ٥٣]، وقوله: ﴿أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾ [فصلت: ٥٤]، وقوله: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ﴾ [النجم: ٤٢]

هـ. ومن هذا الباب الآيات التي نحن فيها، وهي قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ [البقرة: ١٥٥ ـ ١٥٦]، فإن هذه الآيات وأمثالها مشتملة على معارف خاصة إلهية ذات نتائج خاصة حقيقية، لا تشابه تربيتها نوع التربية التي يقصدها حكيم أخلاقي في فنه، ولا نوع التربية التي سنها الأنبياء في شرائعهم، فإن المسلك الأول ـ كما عرفت ـ مبني على العقائد العامة الاجتماعية في الحسن والقبح، والمسلك الثاني مبني على العقائد العامة الدينية في التكاليف العبودية ومجازاتها، وهذا المسلك الثالث مبني على التوحيد الخالص الكامل الذي يختص به الإسلام ـ على مشرعه وآله أفضل الصلاة ـ هذا.

٥. نقد كلام المستشرقين:

أ. فإن تعجب، فعجب قول بعض المستشرقين من علماء الغرب في تاريخه الذي يبحث فيه عن تمدن الإسلام، وحاصله: أن الذي يجب للباحث أن يعتني به هو البحث عن شؤون المدنية التي بسطتها الدعوة الدينية الإسلامية بين الناس من متبعيها، والمزايا والخصائص التي خلّفها وورثها فيهم من تقدم الحضارة وتعالي المدنية، وأما المعارف الدينية التي يشتمل عليها الإسلام، فهي مواد أخلاقية يشترك فيها جميع النبوات، ويدعو إليها جميع الأنبياء، هذا.

ب. وأنت بالإحاطة بما قدمناه من البيان تعرف سقوط نظره، وخبط رأيه، فإن النتيجة فرع لمقدمتها، والآثار الخارجية المترتبة على التربية إنما هي مواليد ونتائج لنوع العلوم والمعارف التي تلقاها المتعلم المتربي، وليسا سواءً: قول يدعو إلى حق نازل وكمال متوسط، وقول يدعو إلى محض الحق وأقصى الكمال، وهذا حال هذا المسلك الثالث، فأول المسالك يدعو إلى الحق الاجتماعي، وثانيها يدعو إلى الحق الواقعي والكمال الحقيقي الذي فيه سعادة الإنسان في حياته الآخرة، وثالثها يدعو إلى الحق الذي هو الله، ويبني تربيته على أن الله سبحانه واحدٌ لا شريك له، وينتج العبودية المحضة، وكم بين المسالك من فرق!

ج. وقد أهدى هذا المسلك إلى الاجتماع الإنساني جماً غفيراً من العباد الصالحين، والعلماء الربانيين، والأولياء المقربين، رجالاً ونساءً، وكفى بذلك شرفاً للدين.

د. على أن هذا المسلك ربما يفترق عن المسلكين الآخرين بحسب النتائج، فإن بنائه على الحب العبودي، وإيثار جانب الرب على جانب العبد، ومن المعلوم أن الحب والوله والتيم ربما يدل الإنسان المحب على أمور لا يستصوبها العقل الاجتماعي الذي هو ملاك الأخلاق الاجتماعية، أو الفهم العام العادي الذي هو أساس التكاليف العامة الدينية، فللعقل أحكامٌ، وللحب إحكام، وسيجيء توضيح هذا المعنى في بعض الأبحاث الآتية إن شاء الله تعالى.

١٠. الأخلاق في الإسلام والرد على النسبية الأخلاقية

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾ [البقرة: ١٥٥] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [الأخلاق في الإسلام:

المسالك الثلاثة والرد على النسبية الأخلاقية]، خلاصته «الميزان: ١/ ٣٧١»:

أ. علم الأخلاق يبحث عن الملكات الإنسانية المتعلقة بالقوى الثلاث: الشهوية والغضبية والنطقية الفكرية، وفضائلها هي العفة والشجاعة والحكمة والعدالة.

ب. المسلك الأول لتهذيب الأخلاق: بالغايات الدنيوية والثناء الجميل، وهو مسلك الفلاسفة.

ج. المسلك الثاني: بالغايات الأخروية والسعادة الحقيقية، وهو مسلك الأنبياء:

د. المسلك الثالث: مخصوص بالقرآن، والغرض فيه ابتغاء وجه الله، فيرتفع موضوع الفضيلة والرذيلة، وتتبدل الغاية إلى وجه الله.

هـ. النظرية النسبية في الأخلاق (القائلة بأن الحسن والقبح نسبيان يختلفان باختلاف الاجتماعات) فاسدة من حيث البناء والمبنى.

و. الرد على النسبية: الحسن والقبح المطلقان موجودان في الخارج باستمرار الاجتماع، والاختلاف في المصاديق لا في أصل الحكم.

ز. أصول الأخلاق الأربعة (العفة والشجاعة والحكمة والعدالة) فضائل حسنة دائماً، ومقابلاتها رذائل قبيحة دائماً.

نصّ المبحث:

١. علم الأخلاق وقواه الثلاث:

علم الأخلاق (وهو الفن الباحث عن الملكات الإنسانية المتعلقة بقواه النباتية والحيوانية والإنسانية، وتميز الفضائل منها من الرذائل، ليستكمل الإنسان بالتحلي والاتصاف بها سعادته العلمية، فيصدر عنه من الأفعال ما يجلب الحمد العام والثناء الجميل من المجتمع الإنساني) يظفر ببحثه أن الأخلاق الإنسانية تنتهي إلى قوى عامة ثلاثة فيه، هي الباعثة للنفس على اتخاذ العلوم العملية التي تستند وتنتهي إليها أفعال النوع وتهيئتها وتعبيتها عنده، وهي القوى الثلاث: الشهوية والغضبية والنطقية الفكرية.

فإن جميع الأعمال والأفعال الصادرة عن الإنسان: إما من قبيل الأفعال المنسوبة إلى جلب المنفعة، كالأكل والشرب واللبس وغيرها، وإما من الأفعال المنسوبة إلى دفع المضرة، كدفاع الإنسان عن نفسه وعرضه وماله ونحو ذلك، وهذه الأفعال هي الصادرة عن المبدأ الغضبي، كما أن القسم السابق عليها

صادر عن المبدأ الشهوي، وإما من الأعمال المنسوبة إلى التصور والتصديق الفكري، كتأليف القياس وإقامة الحجة وغير ذلك، وهذه الأفعال صادرة عن القوة النطقية الفكرية.

٢. الفضائل الأربع وحدودها:

لما كانت ذات الإنسان كالمؤلفة المركبة من هذه القوى الثلاث، التي باتحادها وحصول الوحدة التركيبية منها يصدر أفعال خاصة نوعية، ويبلغ الإنسان سعادته التي من أجلها جعل هذا التركيب، فمن الواجب لهذا النوع أن لا يدع قوة من هذه القوى الثلاث تسلك مسلك الإفراط أو التفريط، وتميل عن حاق الوسط إلى طرفي الزيادة والنقيصة، فإن في ذلك خروج جزء المركب عن المقدار المأخوذ منه في جعل أصل التركيب، وفي ذلك خروج المركب عن كونه ذاك المركب، ولازمه بطلان غاية التركيب التي هي سعادة النوع.

- حد الاعتدال في القوة الشهوية (وهي استعمالها على ما ينبغي كمّاً وكيفاً) يسمى عفة، والجانبان في الإفراط والتفريط الشره والخمود.
- حد الاعتدال في القوة الغضبية هي الشجاعة، والجانبان التهور والجبن.
- حد الاعتدال في القوة الفكرية تسمى حكمة، والجانبان الجربزة والبلادة.

وتحصل في النفس من اجتماع هذه الملكات ملكة رابعة هي كالمزاج من الممتزج، وهي التي تسمى عدالة، وهي إعطاء كل ذي حق من القوى حقه، ووضعه في موضعه الذي ينبغي له، والجانبان فيها الظلم والانظلام.

فهذه أصول الأخلاق الفاضلة: العفة والشجاعة والحكمة والعدالة، ولكل منها فروع ناشئة منها، راجعة بحسب التحليل إليها، نسبتها إلى الأصول المذكورة كنسبة النوع إلى الجنس، كالجود والسخاء، والقناعة والشكر، والصبر والشهامة، والجرأة والحياء، والغيرة والنصيحة، والكرامة والتواضع، وغيرها، هي فروع الأخلاق الفاضلة المضبوطة في كتب الأخلاق، وعلم الأخلاق يبين حد كل واحد منها ويميزها من جانبيها في الإفراط والتفريط، ثم يبين أنها حسنة جميلة، ثم يشير إلى كيفية اتخاذها ملكة في النفس من طريقي العلم والعمل: أعني الإذعان بأنها حسنة جميلة، وتكرار العمل بها حتى تصير هيئة راسخة في النفس.

مثاله: أن يقال: إن الجبن إنما يحصل من تمكن الخوف من النفس، والخوف إنما يكون من أمر ممكن الوقوع وعدم الوقوع، والمساوي الطرفين يقبح ترجيح أحد طرفيه على الآخر من غير مرجح، والإنسان العاقل لا ينبغي له ذلك، فلا ينبغي للإنسان أن يخاف، فإذا لقن الإنسان نفسه هذا القول، ثم كرر الإقدام والورود في المخاوف والمهاول، زالت عنه رذيلة الخوف، وهكذا الأمر في غيره من الرذائل والفضائل.

فهذا ما يقتضيه المسلك الأول على ما تقدم في البيان، وخلاصته: إصلاح النفس وتعديل ملكاتها لغرض الصفة المحمودة والثناء الجميل.

٣. المسلك الثاني: التهذيب بالغايات الأخروية:

ونظيره ما يقتضيه المسلك الثاني، وهو مسلك الأنبياء وأرباب الشرائع، وإنما التفاوت من حيث الغرض والغاية، فإن غاية الاستكمال الخلقي في المسلك الأول الفضيلة المحمودة عند الناس والثناء الجميل منهم، وغايته في المسلك الثاني السعادة الحقيقية للإنسان، وهو استكمال الإيمان بالله وآياته، والخبر الأخروي، وهي سعادة وكمال في الواقع لا عند الناس فقط، ومع ذلك فالمسلكان يشتركان في أن الغاية القصوى والغرض فيها الفضيلة الإنسانية من حيث العمل.

٤. المسلك الثالث: التهذيب بالمعارف التوحيدية (الرفع لا الدفع):

أ. وأما المسلك الثالث المتقدم بيانه فيفارق الأولين بأن الغرض فيه ابتغاء وجه الله، لا اقتناء الفضيلة الإنسانية، ولذلك ربما اختلف المقاصد التي فيه مع ما في المسلكين الأولين، فربما كان الاعتدال الخلقي فيه غير الاعتدال الذي فيهما، وعلى هذا القياس، بيان ذلك: أن العبد إذا أخذ إيمانه في الاشتداد والازدياد، انجذبت نفسه إلى التفكير في ناحية ربه، واستحضار أسمائه الحسنى وصفاته الجميلة المنزهة عن النقص والشين، ولا تزال تزيد نفسه انجذاباً، وتترقى مراقبة، حتى صار يعبد الله كأنه يراه، وأن ربه يراه، ويتجلى له في مجالي الجذبة والمراقبة والحب، فيأخذ الحب في الاشتداد، لأن الإنسان مفطور على حب الجميل، وقد قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥]، وصار يتبع الرسول في جميع حركاته وسكناته، لأن حب الشيء يوجب حب آثاره، والرسول من آثاره وآياته، كما أن العالم أيضاً آثاره وآياته تعالى، ولا يزال يشتد هذا الحب، ثم يشتد، حتى ينقطع إليه من كل شيء، ولا يحب إلا ربه، ولا يخضع قلبه إلا لوجهه، فإن هذا العبد لا يعثر بشيء، ولا يقف على شيء وعنده شيء من الجمال والحسن، إلا وجد أن

ما عنده انموذج يحكي ما عنده من كمال لا ينفد، وجمال لا يتناهى، وحسن لا يحد، فله الحسن والجمال والكمال والبهاء، وكل ما كان لغيره فهو له، لأن كل ما سواه آية له، ليس له إلا ذلك، والآية لا نفسية لها، وإنما هي حكاية تحكي صاحبها، وهذا العبد قد استولى سلطان الحب على قلبه، ولا يزال يستولي، ولا ينظر إلى شيء إلا لأنه آية من آيات ربه، وبالجملة، فينقطع حبه عن كل شيء إلى ربه، فلا يحب شيئاً إلا لله سبحانه وفي الله سبحانه.

ب. وحينئذ يتبدل نحو إدراكه وعمله، فلا يرى شيئاً إلا ويرى الله سبحانه قبله ومعه، وتسقط الأشياء عنده من حيز الاستقلال، فما عنده من صور العلم والإدراك غير ما عند الناس، لأنهم إنما ينظرون إلى كل شيء من وراء حجاب الاستقلال، بخلافه، هذا من جهة العلم، وكذلك الأمر من جهة العمل: فإنه إذا كان لا يحب إلا لله، فلا يريد شيئاً إلا لله وابتغاء وجهه الكريم، ولا يطلب ولا يقصد ولا يرجو ولا يخاف، ولا يختار ولا يترك ولا ييأس ولا يستوحش، ولا يرضى ولا يسخط إلا لله وفي الله، فيختلف أغراضه مع ما للناس من الأغراض، وتتبدل غاية أفعاله، فإنه قد كان إلى هذا الحين يختار الفعل ويقصد الكمال لأنه فضيلة إنسانية، ويحذر الفعل أو الخلق لأنه رذيلة إنسانية، وأما الآن، فإنما يريد وجه ربه، ولا همّ له في فضيلة ولا رذيلة، ولا شغل له بثناء جميل وذكر محمود، ولا التفات له إلى دنيا أو آخرة أو جنة أو نار، وإنما همه ربه، وزاده ذل عبوديته، ودليله حبه.

روت لي أحاديث الغرام صبابه.. بإسنادها عن جيرة العلم الفرد
وحدثني مرّ النسيم عن الصبا.. عن الدوح عن وادي الفضا عن ربي نجد
عن الدمع عن عيني القريح عن الجوى.. عن الحزن عن قلبي الجريح عن الوجد
بأن غرامي والهوى قد تحالفا.. عن تلفي حتى أو سُد في لحدي

وهذا البيان الذي أوردناه، وإن آثرنا فيه الإجمال والاختصار، لكنك إن أجدت فيه التأمل وجدته كافياً في المطلوب، وتبين أن هذا المسلك الثالث يرتفع فيه موضوع الفضيلة والرذيلة، ويتبدل فيه الغاية والغرض ـ أعني الفضيلة الإنسانية ـ إلى غرض واحد، وهو وجه الله، وربما اختلف نظر هذا المسلك مع غيره، فصار ما هو معدود في غيره فضيلة رذيلة فيه، وبالعكس.

٥. النظرية النسبية في الأخلاق والرد عليها:

بقي هنا شيء، وهو أن هاهنا نظرية أخرى في الأخلاق تغاير ما تقدم، وربما عد مسلكاً آخر، وهي أن الأخلاق تختلف أصولاً وفروعاً باختلاف الاجتماعات المدنية، لاختلاف الحسن والقبح من غير أن يرجع إلى أصل ثابت قائم على ساق، وقد ادعوا أنها نتيجة النظرية المعروفة بنظرية التحول والتكامل في المادة، قالوا: إن الاجتماع الإنساني مولود جميع الاحتياجات الوجودية التي يريد الإنسان أن يرفعها بالاجتماع، ويتوسل بذلك إلى بقاء وجود الاجتماع الذي يراه بقاء وجود شخصه، وحيث أن الطبيعة محكومة لقانون التحول والتكامل، كان الاجتماع أيضاً متغيراً في نفسه، ومتوجهاً في كل حين إلى ما هو أكمل وأرقى، والحسن والقبح ـ وهما موافقة العمل لغاية الاجتماع أعني الكمال وعدم موافقته له ـ لا معنى لبقائهما على حال واحد، وجمودهما على نهج فارد، فلا حسن مطلقاً، ولا قبح مطلقاً، بل هما دائماً نسبيان، مختلفان باختلاف الاجتماعات بحسب الأمكنة والأزمنة، وإذا كان الحسن والقبح نسبيين متحولين، وجب التغير في الأخلاق، والتبدل في الفضائل والرذائل، ومن هنا يستنتج أن الأخلاق تابعة للمرام القومي الذي هو وسيلة إلى نيل الكمال المدني والغاية الاجتماعية، لتبعية الحسن والقبح لذلك، فما كان به التقدم والوصول إلى الغاية والغرض كان هو الفضيلة وفيه الحسن، وما كان يدعو إلى الوقوف والارتجاع كان هو الرذيلة، وعلى هذا، فربما كان الكذب والافتراء والفحشاء والشقاوة والقساوة والسرقة والوقاحة حسنة وفضيلة إذا وقعت في طريق المرام الاجتماعي، والصدق والعفة والرحمة رذيلة قبيحة إذا أوجب الحرمان عن المطلوب، هذه خلاصة هذه النظرية العجيبة التي ذهبت إليها الاشتراكيون من الماديين، والنظرية غير حديثة، على ما زعموا، فقد كان الكلبيون من قدماء اليونان ـ على ما ينقل ـ على هذا المسلك، وكذا المزدكيون (وهم أتباع مزدك الذي ظهر بإيران على عهد كسرى ودعا إلى الاشتراك) كان عملهم على ذلك، ويعهد من بعض القبائل الوحشية بإفريقية وغيرهم، وكيف كان، فهو مسلك فاسد، والحجة التي أقيمت على هذه النظرية فاسدة من حيث البناء والمبنى معاً:

أ. توضيح الفساد: المطلق الوجودي لا المفهومي:

• توضيح ذلك: أنا نجد كل موجود من هذه الموجودات العينية الخارجية يصحب شخصية تلازمه، ويلزمها أن لا يكون الموجود بسببه عين الموجود الآخر ويفارقه في الوجود، كما أن وجود زيد يصحب شخصية ونوع وحدة لا يمكن معها أن يكون عين عمرو، فزيد شخص واحد، وعمرو شخص

آخر، وهما شخصان اثنان، لا شخص واحد، فهذه حقيقة لا شك فيها (وهذا غير ما نقول: إن عالم المادة موجود ذو حقيقة واحدة شخصية، فلا ينبغي أن يشتبه الأمر)، وينتج ذلك: أن الوجود الخارجي عين الشخصية، لكن المفاهيم الذهنية تخالف الموجود الخارجي في هذا الحكم، فإن المعنى كيفما كان يجوّز العقل أن يصدق على أكثر من مصداق واحد، كمفهوم الإنسان، ومفهوم الإنسان الطويل، ومفهوم هذا الإنسان القائم أمامنا، وأما تقسيم المنطقيين المفهوم إلى الكلي والجزئي، وكذا تقسيمهم الجزئي إلى الإضافي والحقيقي، فإنما هو تقسيم بالإضافة والنسبة، إما نسبة أحد المفهومين إلى الآخر، وإما نسبته إلى الخارج، وهذا الوصف الذي في المفاهيم ـ وهو جواز الانطباق على أكثر من واحد ـ ربما نسميه بالإطلاق، كما نسمي مقابله بالشخصية أو الوحدة.

• ثم الموجود الخارجي (ونعني به الموجود المادي خاصة) لما كان واقعاً تحت قانون التغير والحركة العمومية، كان لا محالة ذا امتداد منقسماً إلى حدود وقطعات، كل قطعة منها تغاير القطعة الأخرى مما تقدم عليها أو تأخر عنها، ومع ذلك فهي مرتبطة بها بوجودها، إذ لولا ذلك لم يصدق معنى التغير والتبدل، لأن أحد شيئين إذا عدم من أصله، والآخر وجد من أصله، لم يكن ذلك تبدل هذا من ذاك، بل التبدل الذي يلازم كل حركة إنما يتحقق بوجود قدر مشترك في الحالين جميعاً.

• ومن هنا يظهر أن الحركة أمر واحد بشخصه، يتكثر بحسب الإضافة إلى الحدود، فيتعين بكل نسبة قطعة تغاير القطعة الأخرى، وأما نفس الحركة فسيلان وجريان واحد شخصي، ونحن ربما سمينا هذا الوصف في الحركة إطلاقاً في مقابل النسب التي لها إلى كل حد حد، فنقول: الحركة المطلقة بمعنى قطع النظر عن إضافتها إلى الحدود، ومن هنا يظهر أن المطلق بالمعنى الثاني أمر واقعي موجود في الخارج، بخلاف المطلق بالمعنى الأول، فإن الإطلاق بهذا المعنى وصف ذهني لموجود ذهني، هذا.

ب. الطبيعة الفردية والنوعية والاجتماعية:

• ثم إنا لا نشك أن الإنسان موجود طبيعي ذو أفراد وأحكام وخواص، وأن الذي توجده الخلقة هو الفرد من أفراد الإنسان دون مجموع الأفراد ـ أعني الاجتماع الإنساني ـ إلا أن الخلقة لما أحست بنقص وجوده، واحتياجه إلى استكمالات لا تتم له وحده، جهزته بأدوات وقوىً تلائم سعيه للاستكمال في ظرف الاجتماع وضمن الأفراد المجتمعين، فطبيعة الإنسان الفرد مقصود للخلقة أولاً وبالذات، والاجتماع

مقصود لها ثانياً وبالتبع.

• وأما حقيقة أمر الإنسان مع هذا الاجتماع الذي تقتضيه وتتحرك إليه الطبيعة الإنسانية (إن صح إطلاق الاقتضاء والعلية والتحرك في مورد الاجتماع حقيقة)، فإن الفرد من الإنسان موجود شخصي واحد بالمعنى الذي تقدم من شخصيته ووحدته، وهو مع ذلك واقع في الحركة، متبدل متحول إلى الكمال، ومن هنا كان كل قطعة من قطعات وجوده المتبدل مغايرة لغيرها من القطعات، وهو مع ذلك ذو طبيعة سيالة مطلقة محفوظة في مراحل التغيرات واحدة شخصية، وهذه الطبيعة الموجودة في الفرد محفوظة بالتوالد والتناسل واشتقاق الفرد من الفرد ـ وهي التي نعبر عنها بالطبيعة النوعية ـ فإنها محفوظة بالأفراد وإن تبدلت وعرض لها الفساد والكون، بمثل البيان الذي مر في خصوص الطبيعة الفردية، فالطبيعة الشخصية موجودة متوجهة إلى الكمال الفردي، والطبيعة النوعية موجودة مطلقة متوجهة إلى الكمال النوعي.

• وهذا الاستكمال النوعي لا شك في وجوده وتحققه في نظام الطبيعة، وهو الذي نعتمد عليه في قولنا: إن النوع الإنساني مثلاً متوجه إلى الكمال، وإن الإنسان اليوم أكمل وجوداً من الإنسان الأولي، وكذا ما تحكم به فرضية تحول الأنواع، فلولا أن هناك طبيعة نوعية خارجية محفوظة في الأفراد أو الأنواع مثلاً، لم يكن هذا الكلام إلا كلاماً شعرياً.

• والكلام في الاجتماع الشخصي القائم بين أفراد قوم أو في عصر أو في محيط، ونوع الاجتماع القائم بنوع الإنسان المستمر باستمراره والمتحول بتحوله (لو صح أن الاجتماع كالإنسان المجتمع حال خارجي لطبيعة خارجية) نظير القول في طبيعة الإنسان الشخصية والنوعية في التقييد والإطلاق، فالاجتماع متحرك متبدل بحركة الإنسان وتبدله، وله وحدة من بادي الحركة إلى أين توجه بوجود مطلق، وهذا الواحد المتغير بواسطة نسبته وإضافته إلى كل حد حد تصير قطعة قطعة، وكل قطعة شخص واحد من أشخاص الاجتماع، وأشخاص الاجتماع مستندة في وجودها إلى أشخاص الإنسان، كما أن مطلق الاجتماع بالمعنى الذي تقدم مستند إلى مطلق الطبيعة الإنسانية، فإن حكم الشخص شخص الحكم وفرده، وحكم المطلق مطلق الحكم (لا كلي الحكم، فلسنا نعني الإطلاق المفهومي فلا تغفل)، ونحن لا نشك أن الفرد من الإنسان وهو واحد له حكم واحد باق ببقائه، إلا أنه متبدل بتبدلات جزئية بتبع التبدلات الطارئة على موضوعه الذي هو الإنسان، فمن أحكام الإنسان الطبيعي أنه يتغذى ويفعل بالإرادة ويحس ويتفكر ـ وهو

موجود مع الإنسان وباق ببقائه ـ وإن تبدل طبق تبدله في نفسه، وكذلك الكلام في أحكام مطلق الإنسان الموجود بوجود أفراده.

• ولما كان الاجتماع من أحكام الطبيعة الإنسانية وخواصها، فمطلق الاجتماع (نعني به الاجتماع المستمر الذي أوجدته الطبيعة الإنسانية المستمرة من حين وجد الإنسان الفرد إلى يومنا هذا) من خواص النوع الإنساني المطلق، موجود معه باق ببقائه، وأحكام الاجتماع التي أوجدها واقتضاها هي مع الاجتماع موجودة بوجوده، باقية ببقائه، وإن تبدلت بتبدلات جزئية مع انحفاظ الأصل مثل نوعها، وحينئذ صح لنا أن نقول: إن هناك أحكاماً اجتماعية باقية غير متغيرة، كوجود مطلق الحسن والقبح، كما أن نفس الاجتماع المطلق كذلك، بمعنى أن الاجتماع لا ينقلب إلى غير الاجتماع كالانفراد، وإن تبدل اجتماع خاص إلى آخر خاص، والحسن المطلق والخاص كالاجتماع المطلق والخاص بعينه.

ج. إثبات الفضائل الأربع كأحكام ثابتة:

• ثم إنا نرى أن الفرد من الإنسان يحتاج في وجوده وبقائه إلى كمالات ومنافع يجب له أن يجتلبها ويضمها إلى نفسه، والدليل على هذا الوجوب: احتياجه في جهات وجوده، وتجهيز الخلقة له بما يقوى به على ذلك، كجهاز التغذي وجهاز التناسل مثلاً، فعلى الإنسان أن يقدم عليه، وليس له أن لا يقدم قطعاً بالتفريط، فإنه يناقض دليل الوجوب الذي ذكرناه، وليس له أن يقدم في باب من أبواب الحاجة بما يزيد على اللازم بالإفراط، مثل أن يأكل حتى يموت، أو يمرض، أو يتعطل عن سائر قواه الفعالة، بل عليه أن يتوسط في جلب كل كمال أو منفعة، وهذا التوسط هي العفة، وطرفاه الشره والخمود، وكذلك نرى الفرد في وجوده وبقائه متوسطاً بين نواقص وأضداد ومضار لوجوده يجب عليه أن يدفعها، والدليل عليه: الاحتياج والتجهيز في نفسه، فيجب عليه المقاومة والدفاع على ما ينبغي من التوسط، من غير إفراط يضاد سائر تجهيزاته، أو تفريط يضاد الاحتياج والتجهيز المربوطين، وهذا التوسط هي الشجاعة، وطرفاها التهور والجبن، ونظير الكلام جار في العلم ومقابليه ـ أعني الجربزة والبلادة ـ وفي العدالة ومقابليها وهما الظلم والانظلام.

• فهذه أربع ملكات وفضائل يستدعيها الطبيعة الفردية المجهزة بأدواتها: العفة، والشجاعة، والحكمة، والعدالة ـ وهي كلها حسنة ـ لأن معنى الحسن: الملائمة لغاية الشيء وكماله وسعادته، وهي جميعاً

ملائمة مناسبة لسعادة الفرد بالدليل الذي تقدم ذكره، ومقابلاتها رذائل قبيحة، وإذا كان الفرد من الإنسان بطبيعته وفي نفسه على هذا الوصف، فهو في ظرف الاجتماع أيضاً على هذا الوصف، وكيف يمكن أن يبطل الاجتماع ـ وهو من أحكام هذه الطبيعة ـ سائر أحكامها الوجودية؟ وهل هو إلا تناقض الطبيعة الواحدة؟ وليس حقيقة الاجتماع إلا تعاون الأفراد في تسهيل الطريق إلى استكمال طبائعهم وبلوغها إلى غاية أمنيتها.

• وإذا كان الفرد من الإنسان في نفسه وفي ظرف الاجتماع على هذا الوصف، فنوع الإنسان في اجتماعه النوعي أيضاً كذلك، فنوع الإنسان في اجتماعه يستكمل: بالدفاع بقدر ما لا يفسد الاجتماع، وباجتلاب المنافع بقدر ما لا يفسد الاجتماع، وبالعلم بقدر ما لا يفسد الاجتماع، وبالعدالة الاجتماعية ـ وهي إعطاء كل ذي حق حقه، وبلوغه حظه الذي يليق به، دون الظلم والانظلام، وكل هذه الخصال الأربع فضائل بحكم الاجتماع المطلق، يقضي الاجتماع الإنساني بحسنها المطلق، ويعد مقابلاتها رذائل ويقضي بقبحها.

د. النتيجة: فضائل ثابتة واختلاف في المصاديق لا في الأصل: فقد تبين بهذا البيان: أن في الاجتماع المستمر الإنساني حسناً وقبحاً لا يخلو عنهما قط، وأن أصول الأخلاق الأربعة فضائل حسنة دائماً، ومقابلاتها رذائل قبيحة دائماً، والطبيعة الإنسانية الاجتماعية تقضي بذلك، وإذا كان الأمر في الأصول على هذا النحو، فالفروع المنتهية بحسب التحليل إليها حكمها في القبول ذلك، وإن كان ربما يقع اختلاف ما في مصاديقها من جهة الانطباق على ما سنشير إليه.

إذا عرفت ما ذكرنا، ظهر لك وجه سقوط ما نقلنا من قولهم من أمر الأخلاق، وهاك بيانه:

٦. الرد على دعوى نفي الحسن والقبح المطلقين:

أ. أما قولهم: إن الحسن والقبح المطلقين غير موجودين، بل الموجود منهما النسبي من الحسن والقبح، وهو متغير مختلف باختلاف المناطق والأزمنة والاجتماعات، فهو مغالطة ناشئة من الخلط بين الإطلاق المفهومي بمعنى الكلية، والإطلاق الوجودي بمعنى استمرار الوجود، فالحسن والقبح المطلقان الكليان غير موجودين في الخارج لوصف الكلية والإطلاق، لكنهما ليسا هما الموجبين لما نقصده من النتيجة، وأما الحسن والقبح المطلقان المستمران بمعنى استمرارهما حكمين للاجتماع ما دام الاجتماع مستمراً باستمرار الطبيعة، فهما كذلك، فإن غاية الاجتماع سعادة النوع، ولا يمكن موافقة جميع الأفعال

الممكنة والمفروضة للاجتماع كيفما فرض، فهناك أفعال موافقة ومخالفة دائماً، فهناك حسن وقبح دائماً.

ب. وعلى هذا، فكيف يمكن أن يفرض اجتماع كيف ما فرض، ولا يعتقد أهله أن من الواجب أن يعطي كل ذي حق حقه، أو أن جلب المنافع بقدر ما ينبغي واجب، أو أن الدفاع عن مصالح الاجتماع بقدر ما ينبغي لازم، أو أن العلم الذي يتميز به منافع الإنسان من غيرها فضيلة حسنة؟ وهذه هي العدالة والعفة والشجاعة والحكمة التي ذكرنا أن الاجتماع الإنساني كيفما فرض لا يحكم إلا بحسنها وكونها فضائل إنسانية، وكذا كيف يتيسر لاجتماع أن لا يحكم بوجوب الانقباض والانفعال عن التظاهر بالقبيح الشنيع، وهو الحياء من شعب العفة، أو لا يحكم بوجوب السخط وتغير النفس في هتك المقدسات وهضم الحقوق، وهو الغيرة من شعب الشجاعة، أو لا يحكم بوجوب الاقتصار على ما للإنسان من الحقوق الاجتماعية، وهو القناعة، أو لا يحكم بوجوب حفظ النفس في موقعها الاجتماعي من غير دحض الناس وتحقيرهم بالاستكبار والبغي بغير الحق، وهو التواضع؟ وهكذا الأمر في كل واحد واحد من فروع الفضائل.

٧. الرد على دعوى اختلاف الاجتماعات في الفضائل:

أ. وأما ما يزعمونه من اختلاف الأنظار في الاجتماعات المختلفة في خصوص الفضائل، وصيرورة الخلق الواحد فضيلة عند قوم رذيلة عند آخرين في أمثلة جزئية، فليس من جهة اختلاف النظر في الحكم الاجتماعي بأن يعتقد قوم بوجوب اتباع الفضيلة الحسنة وآخرون بعدم وجوبه، بل من جهة الاختلاف في انطباق الحكم على المصداق وعدم انطباقه.

ب. مثل أن الاجتماعات التي كانت تديرها الحكومات المستبدة كانت ترى لعرش الملك الاختيار التام في أن يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، وليس ذلك لسوء ظنهم بالعدالة، بل لاعتقادهم بأنه من حقوق السلطنة والملك، فلم يكن ذلك ظلماً من مقام السلطنة، بل إيفاءً بحقوقه الحقة بزعمهم.

ج. ومثل أن العلم كان يعيّر به الملوك في بعض الاجتماعات، كما يحكى عن ملة فرنسا في القرون الوسطى، ولم يكن ذلك لتحقيرهم فضيلة العلم، بل لزعمهم أن العلم بالسياسة وفنون إدارة الحكومة يضاد المشاغل السلطانية.

د. ومثل أن عفة النساء بمعنى حفظ البضع من غير الزوج، وكذا الحياء من النساء، وكذا الغيرة من رجالهن، وكذا عدة من الفضائل كالقناعة والتواضع، أخلاق لا يذعن بفضلها في بعض الاجتماعات،

لكن ذلك منهم لأن اجتماعهم الخاص لا يعدها مصاديق للعفة والحياء والغيرة والقناعة والتواضع، لا لأن هذه الفضائل ليست فضائل عندهم، والدليل على ذلك وجود أصلها عندهم: فهم يمدحون عفة الحاكم في حكمه والقاضي في قضائه، ويمدحون الاستحياء من مخالفة القوانين، ويمدحون الغيرة للدفاع عن الاستقلال والحضارة وعن جميع مقدساتهم، ويمدحون القناعة بما عينه القانون من الحقوق لهم، ويمدحون التواضع لأئمتهم وهداتهم في الاجتماع.

٨. الرد على دعوى دوران الأخلاق مدار المرام الاجتماعي:

أ. وأما قولهم: بدوران الأخلاق في حسنها مدار موافقتها لغاية المرام الاجتماعي، واستنتاجهم ذلك من دوران حسنها مدار موافقة غاية الاجتماع، ففيه مغالطة واضحة، فإن المراد بالاجتماع: الهيئة الحاصلة من عمل مجموع القوانين التي قررتها الطبيعة بين الأفراد المجتمعين، ولا محالة تكون موصلة إلى سعادتهم لولا الإخلال بانتظامها وجريها، ولا محالة لها أحكام من الحسن والقبح والفضيلة والرذيلة، والمراد بالمرام: مجموع الفرضيات التي وضعت لإيجاد اجتماع على هيئة جديدة بتحميلها على الأفراد المجتمعين، أعني: الاجتماع والمرام الاجتماعي متغايران بالفعلية والقوة، والتحقق وفرض التحقق، فكيف يصير حكم أحدهما عين حكم الآخر؟ وكيف يكون الحسن والقبح والفضيلة والرذيلة التي عينها الاجتماع العام باقتضاء من الطبيعة الإنسانية متبدلة إلى ما حكم به المرام الذي ليس إلا فرضاً من فارض؟

ب. ولو قيل: أن لا حكم للاجتماع العام الطبيعي من نفسه، بل الحكم للمرام، وخاصة إذا كانت فرضية متلائمة لسعادة الأفراد، عاد الكلام السابق في الحسن والقبح والفضيلة والرذيلة، وأنها تنتهي بالآخرة إلى اقتضاء مستمر من الطبيعة.

ج. على أن هاهنا محذوراً آخر: وهو أن الحسن والقبح وسائر الأحكام الاجتماعية ـ وهي التي تعتمد عليها الحجة الاجتماعية وتتألف منها الاستدلالات ـ لو كانت تابعة للمرام، ومن الممكن بل الواقع تحقق مرامات مختلفة متناقضة متباينة، أدى ذلك إلى ارتفاع الحجة المشتركة المقبولة عند عامة الاجتماعات، ولم يكن التقدم والنجاح حينئذ إلا للقدرة والتحكم، وكيف يمكن أن يقال: إن الطبيعة الإنسانية ساقت أفرادها إلى حياة اجتماعية لا تفاهم بين أجزائها، ولا حكم يجمعها إلا حكم مبطل لنفس الاجتماع؟ وهل هذا إلا تناقض شنيع في حكم الطبيعة واقتضائها الوجودي؟

١١. حقيقة الحب

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا للهِ﴾ [البقرة: ١٦٥] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [حقيقة الحب: تحليل فلسفي لوجوده ومراتبه واستناده إلى الله]، خلاصته «الميزان: ١/ ٤١٠»:

أ. الحب تعلق وجودي وانجذاب خاص بين المحب والمحبوب، وهو رابطة قائمة بين العلة المكملة والمعلول المستكمل.

ب. الحب ينشأ من تعلق القوى الإنسانية بأفعالها وكمالاتها، فحب الغذاء مثلاً يعود إلى حب القوة الغاذية لفعلها.

ج. الحب ذو مراتب مختلفة من الشدة والضعف، بحسب تفاوت الوجود والتعلق، ويشمل المادي (كالتغذي) وغير المادي (كالعلم)

د. الله سبحانه أهل للحب بكل جهة، فهو ذو كمال غير متناه، وهو خالق منعم علينا بنعم لا تحصى، فنحبه حباً ذاتياً.

هـ. الحب رابطة وجودية، والروابط الوجودية ليست خارجة عن وجود موضوعها، فكل شيء يحب ذاته وآثار وجوده.

و. الله يحب خلقه لحب ذاته، ولقبولهم إنعامه وهدايته:

ز. الشعور والعلم ليسا لازمين لذات الحب، بل بحسب المصداق، فالقوى غير الشاعرة لها حب بآثارها.

ح. الحب حقيقة سارية في جميع الموجودات.

نصّ المبحث:

١. معنى الحب ومصاديقه:

من المعاني الوجدانية التي عندنا معنى نسميه بالحب، كما في موارد حب الغذاء، وحب النساء، وحب المال، وحب الجاه، وحب العلم، هذه مصاديق خمسة لا نشك في وجودها فينا، ولا نشك أننا نستعمل لفظ الحب فيها بمعنى واحد على سبيل الاشتراك المعنوي دون اللفظي، ولا شك أن المصاديق

مختلفة، فهل هو اختلاف نوعي أو غير ذلك؟

٢. تحليل حب الغذاء وحب النساء:

أ. إذا دققنا النظر في حب ما هو غذاء كالفاكهة مثلاً، وجدناه محبوباً عندنا لتعلقه بفعل القوة الغاذية، ولولا فعل هذه القوة وما يحوزه الإنسان بها من الاستكمال البدني، لم يكن محبوباً ولا تحقق حب، فالحب بحسب الحقيقة بين القوة الغاذية وبين فعلها، وما تجده عند الفعل من اللذة، ولسنا نعني باللذة لذة الذائقة، فإنها من خوادم الغاذية وليست نفسها، بل الرضى الخاص الذي تجده القوة بفعلها.

ب. ثم إذا اختبرنا حال حب النساء، وجدنا الحب فيها يتعلق بالحقيقة بالوقاع، وتعلقه بهن ثانياً وبالتبع، كما كان حب الغذاء متعلقاً بنفس الغذاء ثانياً وبالتبع، والوقاع أثر القوة المودعة في الحيوان، كما كان التغذي كذلك أثراً لقوة فيه، ومن هنا يعلم أن هذين الحبين يرجعان إلى مرجع واحد، وهو تعلق وجودي بين هاتين القوتين وبين فعلهما ـ أي كمالهما الفعلي.

٣. امتداد الحب إلى جميع القوى الإدراكية:

ومن المحتمل حينئذ أن يكون الحب هو التعلق الخاص بهذين الموردين، ولا يوجد في غير موردهما، لكن الاختبار بالآثار يدفع ذلك، فإن لهذا التعلق المسمى حباً أثراً في المتعلق (اسم فاعل)، وهو حركة القوة وانجذابها نحو الفعل إذا فقدته، وتحرجها عن تركه إذا وجدته، وهاتان الخاصتان ـ أو الخاصة الواحدة ـ نجدها موجودة في مورد جميع القوى الإدراكية التي لنا وأفعالها، فإن قوتنا الباصرة والسامعة والحافظة والمتخيلة وغيرها من القوى والحواس الظاهرية والباطنية ـ جميعها سواء كانت فاعلة أو منفعلة ـ على هذه الصفة، فجميعها تحب فعلها وتنجذب إليها، وليس إلا لكون أفعالها كمالات لها يتم بها نقصها وحاجتها الطبيعية، وعند ذلك يتضح الأمر في حب المال وحب الجاه وحب العلم، فإن الإنسان يستكمل نوع استكمال بالمال والجاه والعلم.

٤. تعريف الحب: تعلق وجودي وانجذاب شعوري:

أ. ومن هنا يستنتج أن الحب تعلق خاص وانجذاب مخصوص شعوري بين الإنسان وبين كماله، وقد أفادت التجارب الدقيق بالآثار والخواص أنه يوجد في الحيوان غير الإنسان، وقد تبين أن ذلك لكون المحب فاعلاً أو منفعلاً عما يحبه من الفعل والأثر، ومتعلقاً بتبعه بكل ما يتعلق به، كما مر في حديث الأكل

والفاكهة، وغير الحيوان أيضاً كالحيوان إذا كان هناك استكمال أو إفاضة لكمال مع الشعور.

ب. ومن جهة أخرى، لما كان الحب تعلقاً وجودياً بين المحب والمحبوب، كانت رابطة قائمة بينهما، فلو كان المعلول الذي يتعلق به حب علته موجوداً ذا شعور، وجد حب علته في نفسه لو كان له نفس واستقلال جوهري.

٥. النتائج الست من تحليل الحب:

ويستنتج من جميع ما مر:

أ. النتيجة الأولى: الحب تعلق وجودي بين العلة والمعلول: أن الحب تعلق وجودي وانجذاب خاص بين العلة المكملة أو ما يشبهها، وبين المعلول المستكمل أو ما يشبهه، ومن هنا كنا نحب أفعالنا لاستكمالنا بها، ونحب ما يتعلق به أفعالنا، كغذاء نتغذى به، أو زوج نتمتع بها، أو مال نتصرف فيه، أو جاه نستفيد به، أو منعم ينعم علينا، أو معلم يعلمنا، أو هاد يهدينا، أو ناصر ينصرنا، أو متعلم يتعلم منا، أو خادم يخدمنا، أو أي مطيع يطيعنا وينقاد لنا، وهذه أقسام من الحب: بعضها طبيعي، وبعضها خيالي، وبعضها عقلي.

ب. النتيجة الثانية: الحب ذو مراتب مختلفة: أن الحب ذو مراتب مختلفة من الشدة والضعف، فإنه رابطة وجودية ـ والوجود مشكك في مراتبه ـ ومن المعلوم أن التعلق الوجودي بين العلة التامة ومعلولها ليس كالتعلق الكائن بين العلل الناقصة ومعلولاتها، وأن الكمال الذي يتعلق بواسطته الحب مختلف: من حيث كونه ضرورياً أو غير ضروري، ومن حيث كونه مادياً كالتغذي، أو غير مادي كالعلم، وبه يظهر بطلان القول باختصاصه بالماديات، حتى ذكر بعضهم: أن أصله حب الغذاء، وغيره ينحل إليه، وذكر آخرون: أن الأصل في بابه حب الوقاع، وغيره راجع إليه.

ج. النتيجة الثالثة: الله أهل للحب بكل جهة: أن الله سبحانه أهل للحب بأي جهة فرضت، فإنه تعالى في نفسه موجود ذو كمال غير متناه، وأي كمال فرض غيره فهو متناه، والمتناهي متعلق الوجود بغير المتناهي، وهذا حب ذاتي مستحيل الارتفاع، وهو تعالى خالق لنا، منعم علينا بنعم غير متناهية العدة والمدة، فنحبه كما نحب كل منعم لإنعامه.

د. النتيجة الرابعة: كل شيء يحب ذاته، والله يحب خلقه: أن الحب لما كانت رابطة وجودية ـ

والروابط الوجودية غير خارجة الوجود عن وجود موضوعها ومن تنزلاته ـ أنتج ذلك أن كل شيء فهو يحب ذاته، وقد مر أنه يحب ما يتعلق بما يحبه، فيحب آثار وجوده، ومن هنا يظهر أن الله سبحانه يحب خلقه لحب ذاته، ويحب خلقه لقبولهم إنعامه عليهم، ويحب خلقه لقبولهم هدايته.

هـ. النتيجة الخامسة: الشعور ليس شرطاً في ذات الحب: أن لزوم الشعور والعلم في مورد الحب إنما هو بحسب المصداق، وإلا فالتعلق الوجودي الذي هو حقيقة الحب لا يتوقف عليه من حيث هو، ومن هنا يظهر أن القوى والمبادي الطبيعية غير الشاعرة لها حب بآثارها وأفعالها.

و. النتيجة السادسة: الحب حقيقة سارية في الموجودات: يستنتج مما مر أن الحب حقيقة سارية في الموجودات.

١٢. السكينة وعلاقتها بالإيمان والروح الإلهي

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [البقرة: ٢٤٨] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [السكينة: معناها، حقيقتها، وعلاقتها بالإيمان والروح الإلهي]، خلاصته «الميزان: ٢/ ٢٨٩»:

أ. السكينة من السكون، وتستعمل في سكون القلب واستقرار النفس وعدم الاضطراب في تصميم الإرادة.

ب. الله جعل السكينة من خواص الإيمان في مرتبة كماله، وعدّها من مواهبه السامية.

ج. المؤمن بإيمانه مستند إلى سناد لا يتحرك، وركن لا ينهدم، بخلاف غير المؤمن الذي يقع في ظلمات الأفكار الناشئة من الهوى والخيال.

د. الآيات القرآنية تضع كل خوف وحزن واضطراب في جانب الكفر، وما يقابلها من الصفات في جانب الإيمان.

هـ. المؤمن له نور إلهي يبصر به طريقه، وهذه الحياة الجديدة هي التي تستتبع السكينة والاستقرار.

و. السكينة في الآيات تنطبق على ﴿الرُّوحُ﴾ الإلهي، وتستلزم روحاً من أمر الله توجب سكينة القلب واستقرار النفس.

ز. إطلاق السكينة على الروح الإلهي لا يخرج الكلام عن معناه الظاهر، بل هو استعمال في معناها الحقيقي مع التوسع.

نصّ المبحث:

١. معنى السكينة لغةً واصطلاحاً:

والسكينة من السكون، خلاف الحركة، وتستعمل في سكون القلب، وهو استقرار الإنسان وعدم اضطراب باطنه في تصميم إرادته على ما هو حال الإنسان الحكيم (من الحكمة باصطلاح فن الأخلاق) صاحب العزيمة في أفعاله، والله سبحانه جعلها من خواص الإيمان في مرتبة كماله، وعدّها من مواهبه السامية.

٢. بيان ذلك: الفطرة والاضطراب:

أ. بيان ذلك: أن الإنسان بغريزته الفطرية يصدر أفعاله عن التعقل، وهو تنظيم مقدمات عقلية مشتملة على مصالح الأفعال، وتأثيرها في سعادته في حياته، والخير المطلوب في اجتماعه، ثم استنتاج ما ينبغي أن يفعله وما ينبغي أن يتركه.

ب. وهذا العمل الفكري إذا جرى الإنسان على أسلوب فطرته، ولم يقصد إلا ما ينفعه نفعاً حقيقياً في سعادته، يجري على قرار من النفس وسكون من الفكر، من غير اضطراب وتزلزل، وأما إذا أخلد الإنسان في حياته إلى الأرض واتبع الهوى، اختلط عليه الأمر، وداخل الخيال بتزييناته وتنميقاته في أفكاره وعزائمه، فأورث ذلك انحرافه عن سنن الصواب تارة، وتردده واضطرابه في عزمه وتصميم إرادته وإقدامه على شدائد الأمور وهزاهزها أخرى.

٣. المؤمن وغير المؤمن:

أ. والمؤمن بإيمانه بالله تعالى مستند إلى سناد لا يتحرك، وركن لا ينهدم، بانياً أموره على معارف حقة لا تقبل الشك والريب، مقدماً في أعماله عن تكليف إلهي لا يرتاب فيه، ليس إليه من الأمر شيء حتى يخاف فوته، أو يحزن لفقده، أو يضطرب في تشخيص خيره من شره.

ب. وأما غير المؤمن، فلا ولي له يتولى أمره، بل خيره وشره يرجعان إليه نفسه، فهو واقع في ظلمات هذه الأفكار التي تهجم عليه من كل جانب من طريق الهوى والخيال والإحساسات المشؤومة، قال تعالى:

﴿وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ٦٨]، وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ﴾ [محمد: ١١]، وقال تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾ [البقرة: ٢٥٧]، وقال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ٢٧]، وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ﴾ [آل عمران: ١٧٥]، وقال تعالى: ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً﴾ [البقرة: ٢٦٨]، وقال تعالى: ﴿وَمَن يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِّن دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا﴾ إلى أن قال: ﴿وَعْدَ اللَّهِ حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: ١١٩ ـ ١٢٢]، وقال تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [يونس: ٦٢]، والآيات كما ترى تضع كل خوف وحزن واضطراب وغرور في جانب الكفر، وما يقابلها من الصفات في جانب الإيمان.

٤. النور الإلهي والحياة الجديدة:

أ. وقد بيّن الأمر أوضح من ذلك بقوله تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾ [الأنعام: ١٢٢]، فدل على أن خبط الكافر في مشيه لكونه واقعاً في الظلمات لا يبصر شيئاً، لكن المؤمن له نور إلهي يبصر به طريقه، ويدرك به خيره وشره، وذلك لأن الله أفاض عليه حياة جديدة على حياته التي يشاركه فيها الكافر، وتلك الحياة هي المستتبعة لهذا النور الذي يستنير به، وفي معناه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِ وَيَجْعَل لَّكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ﴾ [الحديد: ٢٨]

ب. ثم قال تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ [المجادلة: ٢٢]، فأفاد أن هذه الحياة إنما هي بروح منه، وتلازم لزوم الإيمان واستقراره في القلب، فهؤلاء المؤمنون مؤيدون بروح من الله، تستتبع استقرار الإيمان في قلوبهم، والحياة الجديدة في قوالبهم، والنور المضيء قدامهم.

٥. السكينة والروح الإلهي:

أ. وهذه الآية كما ترى قريبة الانطباق على قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ

﴿لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَّعَ إِيمَانِهِمْ وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الفتح: ٤]، فالسكينة في هذه الآية تنطبق على الروح في الآية السابقة، وازدياد الإيمان على الإيمان في هذه على كتابة الإيمان في تلك، ويؤيد هذا التطبيق قوله تعالى في ذيل الآية: ﴿وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، فإن القرآن يطلق الجند على مثل الملائكة والروح.

ب. ويقرب من هذه الآية سياقاً قوله تعالى: ﴿فَأَنزَلَ اللهُ سَكِينَتَهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَىٰ وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا﴾ [الفتح: ٢٦]، وكذا قوله تعالى: ﴿أَنزَلَ اللهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا﴾ [التوبة: ٤٠]

٦. النتيجة: السكينة روح إلهي أو تستلزمه:

وقد ظهر مما مر أنه يمكن أن يستفاد من كلامه تعالى أن السكينة روح إلهي، أو تستلزم روحاً إلهياً من أمر الله تعالى، يوجب سكينة القلب واستقرار النفس وربط الجأش، ومن المعلوم أن ذلك لا يوجب خروج الكلام عن معناه الظاهر، واستعمال السكينة التي هي بمعنى سكون القلب وعدم اضطرابه في الروح الإلهي، وبهذا المعنى ينبغي أن يوجه ما سيأتي من الروايات.

١٣. الإيمان وازدياده

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿لِيَزْدادُوا إِيماناً مَعَ إِيمانِهِمْ﴾ [الفتح: ٤]، وضع الطباطبائي مبحثا حول [الإيمان وازدياده (بحث في حقيقة الإيمان وزيادته ونقصانه)]، خلاصته «الميزان: ١٨/ ٢٥٩»:

أ. الإيمان ليس مجرد العلم الحاصل بالشيء، بل لا بد من الالتزام بمقتضاه وعقد القلب على مؤداه، بحيث يترتب عليه آثاره العملية ولو في الجملة، فمن علم بالله ولم يلتزم لم يكن مؤمناً، والعلم قد يجامع الكفر (كآل فرعون: ﴿وَجَحَدُوا بِها وَاسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ﴾)

ب. الإيمان ليس هو العمل، لأن العمل يجامع النفاق، فالمنافق له عمل ولا إيمان له.

ج. الإيمان مؤلف من العلم والالتزام، وكل منهما يقبل الزيادة والنقصان والشدة والضعف، فاختلاف المراتب وتفاوت الدرجات من الضروريات، وتدل عليه الآيات (كقوله: ﴿لِيَزْدادُوا إِيماناً مَعَ إِيمانِهِمْ﴾) والأحاديث الدالة على أن الإيمان ذو مراتب.

د. القول بأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص (كقول أبي حنيفة وإمام الحرمين) مبني على أن الإيمان اسم للتصديق البالغ حد الجزم، وهو مما لا يتصور فيه الزيادة، لكن هذا القول مردود، لأن الإيمان اسم للتصديق مع الالتزام، وهذا يقبل القوة والضعف، وقوة الإيمان بمزاولة الطاعات وضعفه بارتكاب المعاصي مما لا ينبغي الارتياب فيه.

هـ. تأويلات النافين للزيادة (كتجدد الأمثال، أو كثرة ما يؤمن به من الأحكام) مردودة، لأنها لا تفسر تفاوت قوة الإيمان وضعفه في مواجهة الشبهات والعواصف، والآيات تدل على أن العمل الصالح يرفع الكلم الطيب، والسيئات تؤدي إلى التكذيب والاستهزاء.

و. النزاع في زيادة الإيمان ونقصانه ليس نزاعاً لفظياً، لأن الإيمان ليس مجرد التصديق، بل تصديق مع التزام، والأعمال ليست هي الإيمان بل أثره، والنزاع في أصل الإيمان لا في آثاره.

نصّ المبحث:

١. حقيقة الإيمان (العلم والالتزام):

أ. الإيمان ليس مجرد العلم: الإيمان بالشيء ليس مجرد العلم الحاصل به، كما يستفاد من الآيات التي تثبت الارتداد والكفر والجحود والضلال مع العلم، مثل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبارِهِمْ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدى﴾ [محمد: ٢٥]، وقوله: ﴿وَجَحَدُوا بِها وَاسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ﴾ [النمل: ١٤]، وقوله: ﴿وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلى عِلْمٍ﴾ [الجاثية: ٢٣]، فالآيات تثبت الارتداد والكفر والجحود والضلال مع العلم.

ب. الإيمان هو العلم مع الالتزام: مجرد العلم بالشيء والجزم بكونه حقاً لا يكفي في حصول الإيمان، بل لا بد من الالتزام بمقتضاه وعقد القلب على مؤداه، بحيث يترتب عليه آثاره العملية ولو في الجملة، فالذي حصل له العلم بأن الله إله لا إله غيره، فالتزم بمقتضاه (وهو عبوديته وعبادته وحده) كان مؤمناً، ولو علم به ولم يلتزم، فلم يأت بشيء من الأعمال المظهرة للعبودية، كان عالماً وليس بمؤمن.

ج. الإيمان ليس هو العمل: العمل يجامع النفاق، فالمنافق له عمل وربما كان ممن ظهر له الحق ظهوراً علمياً، ولا إيمان له على أي حال.

٢. زيادة الإيمان ونقصانه (الأدلة والبرهان):

أ. الإيمان يقبل الزيادة والنقصان: إذ كان الإيمان هو العلم بالشيء مع الالتزام به، وكل من العلم

والالتزام مما يزداد وينقص ويشتد ويضعف، كان الإيمان المؤلف منهما قابلاً للزيادة والنقيصة والشدة والضعف، فاختلاف المراتب وتفاوت الدرجات من الضروريات التي لا يشك فيها قط.

ب. الأدلة النقلية: يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿لِيَزْدادُوا إِيماناً مَعَ إِيمانِهِمْ﴾ [الفتح: ٤]، وغيره من الآيات، وما ورد من أحاديث أئمة أهل البيت عليهم السلام الدالة على أن الإيمان ذو مراتب.

٣. نقد القول بأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص:

أ. قول النافين: ذهب جمع (كأبي حنيفة وإمام الحرمين وغيرهما) إلى أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، واحتجوا بأن الإيمان اسم للتصديق البالغ حد الجزم والقطع، وهو مما لا يتصور فيه الزيادة والنقصان، فالمصدق إذا ضم إلى تصديقه الطاعات أو ضم إليه المعاصي، فتصديقه بحاله لم يتغير أصلاً.

ب. تأويلاتهم للآيات: أولوا ما دل من الآيات على قبوله الزيادة والنقصان بأن الإيمان عرض لا يبقى بشخصه بل بتجدد الأمثال، فالمراد بزيادة الإيمان توالي أجزاء الإيمان من غير فترة، أو كثرته بكثرة ما يؤمن به من الأحكام التي نزلت تدريجياً.

ج. نقض الحجة:

- قولهم: (الإيمان اسم للتصديق الجازم) ممنوع، بل هو اسم للتصديق الجازم مع الالتزام.
- قولهم: (هذا التصديق لا يختلف بالزيادة والنقصان) دعوى بلا دليل، وقوة الإيمان بمزاولة الطاعات وضعفه بارتكاب المعاصي مما لا ينبغي الارتياب فيه، وقوة الأثر وضعفه كاشفة عن قوة مبدإ الأثر وضعفه، قال تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [فاطر: ١٠]، وقال: ﴿ثُمَّ كانَ عاقِبَةَ الَّذِينَ أَساؤُا السُّواى أَنْ كَذَّبُوا بِآياتِ اللهِ وَكانُوا بِها يَسْتَهْزِؤُنَ﴾ [الروم: ١٠]
- تأويلهم بتجدد الأمثال يوجب أن من لم يستكمل الإيمان (وفي قلبه فترات خالية) يكون مؤمناً وكافرا حقيقة، وهذا لا يساعده شيء من كلام الله.
- تأويلهم بكثرة الأحكام يفيد أن الزيادة في الإيمان هي صفة لحال متعلقه، والآية جعلت زيادة الإيمان غاية لإنزال السكينة، لا لتشريع الأحكام الكثيرة.

٤. رد الأقوال الأخرى في تفسير زيادة الإيمان:

أ. القول بأن الزيادة في الأثر (النور المشرق): زيادة الأثر وقوته فرع زيادة المؤثر وقوته، فلا معنى

لاختصاص أحد الأمرين المتساويين بأثر يزيد على الآخر.

ب. القول بأن الإيمان الفطري والاستدلالي: دعوى من غير دليل، والإيمان الفطري أيضاً استدلالي، فمتعلق العلم والإيمان على أي حال أمر نظري لا بديهي.

ج. القول بأن النزاع لفظي (كقول الإمام الرازي): فيه خلط بين التصديق والإيمان، فالإيمان تصديق مع الالتزام، وليس مجرد التصديق فقط، ونسبة نفي الزيادة في أصل الإيمان إلى المثبتين غير صحيحة، فهم يثبتون الزيادة في أصل الإيمان، وإدخال الأعمال في محل النزاع غير صحيح، لأن النزاع في الإيمان نفسه، لا في أثره الذي به كماله.

١٤. الدعاء والإجابة

عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة: ١٨٦] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [تحقيق معنى الدعاء والإجابة في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ دراسة في معنى الدعاء، وحقيقة العبودية، وقرب الله من عباده، وشرط الإجابة، والفرق بين الدعاء الحقيقي والدعاء غير الخالص، مع استعراض الروايات الواردة في الدعاء وآدابه]، خلاصته «الميزان: ٢/ ٣١»:

أ. الآية الكريمة ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة: ١٨٦]، هي أحسن بيان وأرق أسلوب، وقد اشتملت على سبع نكات بلاغية تدل على كمال العناية باستجابة الدعاء، وهي الآية الوحيدة في القرآن التي تكرر فيها ضمير المتكلم سبع مرات.

ب. الدعاء هو توجيه نظر المدعو نحو الداعي، والسؤال هو جلب فائدة من المسئول، والعبودية هي المملوكية، وملك الله لعباده ملك حقيقي طلق، يغاير ملك البشر، فإنه يملكهم ملكاً محيطاً لا يستقلون دونه في أنفسهم ولا في صفاتهم وأفعالهم.

ج. قرب الله من عباده هو من لوازم ملكه الحقيقي لهم، فهو أقرب إليهم من كل شيء، كما قال: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦]، وهذا القرب هو الموجب لإجابة دعائهم إجابة مطلقة.

د. شرط الإجابة هو أن يكون الداعي داعياً بحسب الحقيقة، مريدا بحسب العلم الفطري

والغريزي، مواطئاً لسانه قلبه، فإن حقيقة الدعاء هي التي يحملها القلب ويدعو بها لسان الفطرة، دون ما يأتي به اللسان من غير مواطأة للقلب، وقد ورد في الروايات: (لا يستجيب الله دعاء بظهر قلب ساه)، و(لا يقبل الله دعاء قلب لاه)

هـ. السؤال الفطري لا يتخطى الإجابة، فما لا يستجاب من الدعاء فإنما هو لأحد أمرين: إما أن يكون الداعي لم يتحقق منه دعاء حقيقي (كمن يسأل ما لا يريده لو انكشف له حقيقة الأمر)، أو أن يكون دعاؤه غير خالص لله (كمن يتعلق قلبه بالأسباب والأوهام)، فلم يخلص الدعاء لله فلم يسأل الله بالحقيقة.

و. الآيات الأخرى في الدعاء كقوله: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠]، وقوله: ﴿فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [غافر: ١٤]، تدل على أن أصل العبادة هو الدعاء، وأن الإخلاص هو روح الدعاء، وأن الخوف والطمع والرغبة والرهبة والخشوع والتضرع والإصرار كلها من آداب الداعي.

ز. الروايات الواردة في الدعاء تؤكد أن الدعاء سلاح المؤمن، وأنه مفتاح كل رحمة، وأنه يرد القضاء بعد ما أبرم إبراماً، وأن الإخلاص ومواطأة القلب للسان شرط أساسي للإجابة، وأن الدعاء يحتاج إلى آداب: من الحمد والثناء على الله، والصلاة على محمد وآله، والاعتراف بالذنب، والاستغفار.

ح. الحديث القدسي: (وعزتي وجلالي لأقطعن أمل كل آمل غيري بالاياس، ولأكسونه ثوب المذلة في الناس، ولأبعدنه من فرجي وفضلي.. أيأمل عبدي في الشدائد غيري، والشدائد بيدي، ويرجو سواي وأنا الغني الجواد، بيدي مفاتيح الأبواب وهي مغلقة، وبابي مفتوح لمن دعاني)

ط. الدعاء لا ينافي الأسباب: الدعاء لا يلغي الأسباب، بل هو سبب من أسباب وجود المطلوب، والقضاء المبرم لا يمنع من الدعاء، لأن الدعاء من القدر، وقد ورد: (الدعاء يرد القضاء بعد ما أبرم إبراماً)، والعلم بالله يوجب الإذعان بأن ما ليس بمحال ذاتي من كل ما تحيله العادة، فإن الدعاء مستجاب فيه.

نصّ المبحث:

١. تحليل الآية الكريمة:

أ. أحسن بيان وأرق أسلوب: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة: ١٨٦]، أحسن بيان لما اشتمل عليه من المضمون، وأرق أسلوب وأجمله، فقد وضع أساسه على

التكلم وحده دون الغيبة ونحوها، وفيه دلالة على كمال العناية بالأمر.

ب. النكات البلاغية في الآية (سبع نكات):

- قوله: ﴿عِبَادِي﴾ ولم يقل ﴿النَّاسِ﴾ أو ما يشبهه، وهذا يزيد في العناية بالمخاطبين.
- حذف الواسطة في الجواب حيث قال: ﴿فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ ولم يقل: (فقل إنه قريب)
- التأكيد بـ ﴿إِنَّ﴾ في قوله: ﴿فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾.
- الإتيان بالصفة ﴿قَرِيبٍ﴾ دون الفعل الدال على القرب، ليدل على ثبوت القرب ودوامه.
- الإتيان بالفعل المضارع ﴿أُجِيبُ﴾ للدلالة على تجدد الإجابة واستمرارها.
- تقييد الإجابة بقوله: ﴿إِذَا دَعَانِ﴾، وهذا القيد لا يزيد على قوله: ﴿دَعْوَةَ الدَّاعِ﴾ شيئاً، بل هو عينه، وفيه دلالة على أن دعوة الداع مجابة من غير شرط وقيد.
- تكرار ضمير المتكلم سبع مرات في الآية على إيجازها، وهي الآية الوحيدة في القرآن على هذا الوصف.

٢. معنى الدعاء والدعوة والسؤال:

أ. تعريف الدعاء والدعوة: الدعاء والدعوة: توجيه نظر المدعو نحو الداعي، والسؤال: جلب فائدة أو در من المسئول يرفع به حاجة السائل بعد توجيه نظره، فالسؤال بمنزلة الغاية من الدعاء، وهو المعنى الجامع لجميع موارد السؤال (كسؤال رفع الجهل، والسؤال بمعنى الحساب، والسؤال بمعنى الاستدرار وغيره)

ب. العبودية هي المملوكية: العبودية كما مر سابقاً هي المملوكية، ولا كل مملوكية، بل مملوكية الإنسان، فالعبد هو من الإنسان أو كل ذي عقل وشعور، كما في الملك المنسوب إليه تعالى.

٣. ملك الله لعباده وقربه منهم:

أ. ملك الله حقيقي لا كملك البشر: ملكه تعالى يغاير ملك غيره مغايرة الجد مع الدعوى، والحقيقة مع المجاز، فإنه تعالى يملك عباده ملكاً طلقاً محيطاً بهم، لا يستقلون دونه في أنفسهم ولا ما يتبع أنفسهم من الصفات والأفعال وسائر ما ينسب إليهم (من الأزواج والأولاد والمال والجاه وغيرها)، فكل ما يملكونه (إما بالطبع والحقيقة كنفسه وبدنه وسمعه وبصره وفعله وأثره، أو بالوضع والاعتبار كزوجه

وماله وجاهه وحقه) إنما يملكونه بإذنه تعالى في استقرار النسبة بينهم وبين ما يملكون، وتمليكه، فالله عز اسمه هو الذي أضاف نفوسهم وأعيانهم إليهم، ولو لم يشأ لم يضف فلم يكونوا من رأس، وهو الذي جعل لهم السمع والأبصار والأفئدة، وهو الذي خلق كل شيء وقدره تقديراً.

ب. القرب المطلق: فهو سبحانه الحائل بين الشيء ونفسه، والحائل بين الشيء وبين كل ما يقارنه (من ولد أو زوج أو صديق أو مال أو جاه أو حق)، فهو أقرب إلى خلقه من كل شيء مفروض، فهو سبحانه قريب على الإطلاق، كما قال تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ﴾ [الواقعة: ٨٥]، وقال تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦]، وقال تعالى: ﴿أَنَّ اللهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾ [الأنفال: ٢٤]، والقلب هو النفس المدركة.

ج. ملكه الموجب للإجابة:

• بالجملة، فملكه سبحانه لعباده ملكاً حقيقياً، وكونهم عباداً له هو الموجب لكونه تعالى قريباً منهم على الإطلاق، وأقرب إليهم من كل شيء عند القياس، وهذا الملك الموجب لجواز كل تصرف شاء كيفما شاء من غير دافع ولا مانع، يقضي أن لله سبحانه أن يجيب أي دعاء دعا به أحد من خلقه، ويرفع بالإعطاء والتصرف حاجته التي سأله فيها، فإن الملك عام، والسلطان والإحاطة واقعتان على جميع التقادير من غير تقيد بتقدير دون تقدير.

• لا كما يقوله اليهود: (إن الله لما خلق الأشياء وقدر التقادير تم الأمر، وخرج زمام التصرف الجديد من يده بما حتمه من القضاء، فلا نسخ ولا بداء ولا استجابة لدعاء لأن الأمر مفروغ عنه)، ولا كما يقوله جماعة من هذه الأمة: (أن لا صنع لله في أفعال عباده) وهم القدرية الذين سماهم رسول الله ﷺ (مجوس هذه الأمة) فيما رواه الفريقان من قوله ﷺ: (القدرية مجوس هذه الأمة)، بل الملك لله سبحانه على الإطلاق، ولا يملك شيء شيئاً إلا بتمليك منه سبحانه وإذن، فما شاءه وملكه وأذن في وقوعه يقع، وما لم يشأ ولم يملك ولم يأذن فيه لا يقع، وإن بذل في طريق وقوعه كل جهد وعناية، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ﴾ [فاطر: ١٥]

٤. شرط الإجابة (حقيقة الدعاء):

أ. القيد غير الزائد يدل على الشرط:

• تبين أن قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ كما يشتمل على الحكم (أعني إجابة الدعاء) كذلك يشتمل على علله، فكون الداعين عباداً لله تعالى هو الموجب لقربه منهم، وقربه منهم هو الموجب لإجابته المطلقة لدعائهم، وإطلاق الإجابة يستلزم إطلاق الدعاء، فكل دعاء دعي به فإنه مجاب.

• إلا أن هاهنا أمراً، وهو أنه تعالى قيد قوله: ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ﴾ بقوله: ﴿إِذَا دَعَانِ﴾، وهذا القيد غير الزائد على نفس المقيد بشيء، يدل على اشتراط الحقيقة دون التجوز والشبه، فإن قولنا: (أصغ إلى قول الناصح إذا نصحك) أو (أكرم العالم إذا كان عالماً) يدل على لزوم اتصافه بما يقتضيه حقيقة، فالناصح إذا قصد النصح بقوله فهو الذي يجب الإصغاء إلى قوله، والعالم إذا تحقق بعلمه وعمل بما علم كان هو الذي يجب إكرامه.

ب. الدعاء الحقيقي هو ما يواطئ فيه القلب اللسان: فقوله تعالى: ﴿إِذَا دَعَانِ﴾ يدل على أن وعد الإجابة المطلقة إنما هو إذا كان الداعي داعياً بحسب الحقيقة، مريدا بحسب العلم الفطري والغريزي، مواطئاً لسانه قلبه، فإن حقيقة الدعاء والسؤال هو الذي يحمله القلب ويدعو به لسان الفطرة، دون ما يأتي به اللسان الذي يدور كيفما أدير (صدقاً أو كذباً، جداً أو هزلاً، حقيقة أو مجازاً)

ج. السؤال الفطري لا يتخطى الإجابة: ولذلك ترى أنه تعالى عد ما لا عمل للسان فيه سؤالاً، قال تعالى: ﴿وَآتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ [إبراهيم: ٣٤]، فهم فيما لا يحصونها من النعم داعون سائلون، ولم يسألوها بلسانهم الظاهر، بل بلسان فقرهم واستحقاقهم، لساناً فطرياً وجودياً، وقال تعالى: ﴿يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن: ٢٩]، ودلالته على ما ذكرنا أظهر وأوضح.

٥. أسباب عدم استجابة الدعاء:

أ. السؤال الفطري من الله سبحانه لا يتخطى الإجابة، فما لا يستجاب من الدعاء ولا يصادف الإجابة، فقد فقد أحد أمرين، وهما اللذان ذكرهما بقوله تعالى: ﴿دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾:

• أولاً: عدم تحقق الدعاء حقيقة: فإما أن يكون لم يتحقق هناك دعاء، وإنما التبس الأمر على الداعي، فكان يدعو الإنسان فيسأل ما لا يكون وهو جاهل بذلك، أو ما لا يريده لو انكشف عليه حقيقة

الأمر، مثل أن يدعو ويسأل شفاء المريض لا إحياء الميت، ولو كان استمكنه ودعا بحياته كما كان يسأله الأنبياء، لأعيدت حياته، ولكنه على يأس من ذلك، أو يسأل ما لو علم بحقيقته لم يسأله، فلا يستجاب له فيه.

• ثانياً: عدم إخلاص الدعاء لله: وإما أن السؤال متحقق، لكن لا من الله وحده، كمن يسأل الله حاجة من حوائجه وقلبه متعلق بالأسباب العادية أو بأمور وهمية توهمها كافية في أمره أو مؤثرة في شأنه، فلم يخلص الدعاء لله سبحانه، فلم يسأل الله بالحقيقة، فإن الله الذي يجيب الدعوات هو الذي لا شريك له في أمره، لا من يعمل بشركة الأسباب والأوهام.

ب. فهاتان الطائفتان من الدعاة السائلين لم يخلصوا الدعاء بالقلب، وإن أخلصوه بلسانهم.

٦. الآيات الأخرى في الدعاء ومعناها:

أ. الدعاء فطري والإشراك طارئ:

• هذا ملخص القول في الدعاء على ما تفيده الآية، وبه يظهر معاني سائر الآيات النازلة في هذا الباب، كقوله تعالى: ﴿قُلْ مَا يَعْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ﴾ [الفرقان: ٧٧]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَتَنْسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ٤٠ ـ ٤١]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَئِنْ أَنْجَانَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ قُلِ اللَّهُ يُنَجِّيكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنْتُمْ تُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ٦٣ ـ ٦٤]

• فالآيات دالة على أن للإنسان دعاء غريزياً وسؤالاً فطرياً يسأل به ربه، غير أنه إذا كان في رخاء ورفاه، تعلقت نفسه بالأسباب فأشركها لربه، فالتبس عليه الأمر وزعم أنه لا يدعو ربه ولا يسأل عنه، مع أنه لا يسأل غيره، فإنه على الفطرة ولا تبديل لخلق الله تعالى، ولما وقع الشدة وطارت الأسباب عن تأثيرها، وفقدت الشركاء والشفعاء، تبين له أن لا منجح لحاجته، ولا مجيب لمسألته إلا الله، فعاد إلى توحيده الفطري، ونسي كل سبب من الأسباب، ووجه وجهه نحو الرب الكريم، فكشف شدته وقضى حاجته وأظله بالرخاء، ثم إذا تلبس به ثانياً، عاد إلى ما كان عليه أولاً من الشرك والنسيان.

ب. الدعاء عبادة: وكقوله تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ

عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ [غافر: ٦٠]، والآية تدعو إلى الدعاء وتعد بالإجابة، وتزيد على ذلك حيث تسمي الدعاء عبادة بقولها: ﴿عَنْ عِبَادَتِي﴾ أي عن دعائي، بل تجعل مطلق العبادة دعاءً، حيث إنها تشتمل الوعيد على ترك الدعاء بالنار، والوعيد بالنار إنما هو على ترك العبادة رأساً، لا على ترك بعض أقسامه دون بعض، فأصل العبادة دعاء، فافهم ذلك.

ج. الإخلاص وأركان الدعاء:

• بذلك يظهر معنى آيات أخر من هذا الباب، كقوله تعالى: ﴿فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [غافر: ١٤]، وقوله تعالى: ﴿وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف: ٥٦]، وقوله تعالى: ﴿وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ﴾ [الأنبياء: ٩٠]، وقوله تعالى: ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [الأعراف: ٥٥]، وقوله تعالى: ﴿إِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا﴾ [مريم: ٣]، إلى قوله: ﴿وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾ [مريم: ٤]، وقوله تعالى: ﴿وَيَسْتَجِيبُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ﴾ [الشورى: ٢٦]

• وهذه الآيات تشتمل على أركان الدعاء وآداب الداعي، وعمدتها الإخلاص في دعائه تعالى، وهو مواطاة القلب اللسان، والانقطاع عن كل سبب دون الله، والتعلق به تعالى، ويلحق به الخوف والطمع والرغبة والرهبة والخشوع والتضرع والإصرار والذكر وصالح العمل والإيمان وأدب الحضور، وغير ذلك مما تشتمل عليه الروايات.

٧. الروايات الواردة في الدعاء وآدابه:

أ. الدعاء سلاح المؤمن وعبادة:

• عن النبي ﷺ فيما رواه الفريقان: (الدعاء سلاح المؤمن)، وفي عدة الداعي في الحديث القدسي: (يا موسى، سلني كل ما تحتاج إليه، حتى علف شاتك وملح عجينك)

• وفي المكارم عنه عليه السلام: (الدعاء أفضل من قراءة القرآن، لأن الله عز وجل قال: ﴿قُلْ مَا يَعْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ﴾ [الفرقان: ٧٧])، وروي ذلك عن الباقر والصادق عليهما السلام.

ب. الحديث القدسي في التعلق بالله وحده:

• وفي عدة الداعي في رواية محمد بن عجلان عن محمد بن عبيد الله بن علي بن الحسين عن ابن عمه

الصادق عن آبائه عن النبي ﷺ قال: (أوحى الله إلى بعض أنبيائه في بعض وحيه: وعزتي وجلالي، لأقطعن أمل كل آمل أمل غيري بالاياس، ولأكسونه ثوب المذلة في الناس، ولأبعدنه من فرجي وفضلي، أيأمل عبدي في الشدائد غيري، والشدائد بيدي، ويرجو سواي وأنا الغني الجواد، بيدي مفاتيح الأبواب وهي مغلقة، وبابي مفتوح لمن دعاني)

• وفي عدة الداعي أيضاً عن النبي ﷺ قال: (قال الله: ما من مخلوق يعتصم بمخلوق دوني إلا قطعت أسباب السموات وأسباب الأرض من دونه، فإن سألني لم أعطه، وإن دعاني لم أجبه، وما من مخلوق يعتصم بي دون خلقي إلا ضمنت السموات والأرض رزقه، فإن دعاني أجبته، وإن سألني أعطيته، وإن استغفرني غفرت له)

ج. حقيقة الدعاء والإخلاص:

• أقول: وما اشتمل عليه الحديثان هو الإخلاص في الدعاء، وليس إبطالاً لسببية الأسباب الوجودية التي جعلها الله تعالى وسائل متوسطة بين الأشياء وبين حوائجها الوجودية، لا عللاً فياضة مستقلة دون الله سبحانه، وللإنسان شعور باطني بذلك، فإنه يشعر بفطرته أن لحاجته سبباً معطياً لا يتخلف عنه فعله، ويشعر أيضاً أن كل ما يتوجه إليه من الأسباب الظاهرية يمكن أن يتخلف عنه أثره، فهو يشعر بأن المبدأ الذي يبتدئ عنه كل أمر، والركن الذي يعتمد عليه ويركن إليه كل حاجة في تحققها ووجودها، غير هذه الأسباب، ولازم ذلك أن لا يركن الركون التام إلى شيء من هذه الأسباب بحيث ينقطع عن السبب الحقيقي ويعتصم بذلك السبب الظاهري.

• والإنسان ينتقل إلى هذه الحقيقة بأدنى توجه والتفات، فإذا سئل أو طلب شيئاً من حوائجه، فوقع ما طلبه، كشف ذلك أنه سئل ربه واتصلت حاجته، التي شعر بها بشعوره الباطني من طريق الأسباب إلى ربه، فاستفاض منه، وإذا طلب ذلك من سبب من الأسباب، فليس ذلك من شعور فطري باطني، وإنما هو أمر صوره له تخيله لعلل أوجبت هذا التخيل من غير شعور باطني بالحاجة، وهذا من الموارد التي يخالف فيها الباطن الظاهر.

د. نظام الفطرة ونظام التخيل:

• نظير ذلك: أن الإنسان كثيراً ما يحب شيئاً ويهتم به، حتى إذا وقع وجده ضاراً بما هو أنفع منه

وأهم وأحب، فترك الأول وأخذ بالثاني، وربما هرب من شيء حتى إذا صادفه وجده أنفع وخيراً مما كان يتحفظ به، فأخذ الأول وترك الثاني، فالصبي المريض إذا عرض عليه الدواء المر، امتنع من شربه وأخذ بالبكاء، وهو يريد الصحة، فهو بشعوره الباطني الفطري يسأل الصحة، فيسأل الدواء، وإن كان بلسان قوله أو فعله يسأل خلافه.

• فللإنسان في حياته نظام بحسب الفهم الفطري والشعور الباطني، وله نظام آخر بحسب تخيله، والنظام الفطري لا يقع فيه خطأ، ولا في سيره خبط، وأما النظام التخيلي فكثيراً ما يقع فيه الخطأ والسهو، فربما سأل الإنسان أو طلب بحسب الصورة الخيالية شيئاً، وهو بهذا السؤال بعينه يسأل شيئاً آخر أو خلافه، فعلى هذا ينبغي أن يقرر معنى الأحاديث، وهو اللائح من قول علي عليه السلام فيما سيأتي: (أن العطية على قدر النية)

هـ. الإيقان والظن الحسن: وفي عدة الداعي عن النبي ﷺ: (ادعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة)، وفي الحديث القدسي: (أنا عند ظن عبدي بي، فلا يظن بي إلا خيراً)

أقول: وذلك أن الدعاء مع اليأس أو التردد يكشف عن عدم السؤال في الحقيقة، كما مر، وقد ورد المنع عن الدعاء بما لا يكون.

و. فضل الدعاء وآدابه: وفي العدة أيضاً عن النبي ﷺ: (إفزعوا إلى الله في حوائجكم، والجأوا إليه في ملماتكم، وتضرعوا إليه وادعوه، فإن الدعاء مخ العبادة، وما من مؤمن يدعو الله إلا استجاب، فإما أن يعجله له في الدنيا، أو يؤجل له في الآخرة، أو أن يكفر له من ذنوبه بقدر ما دعا، ما لم يدع بمأثم)

ز. وصية أمير المؤمنين عليه السلام لابنه الحسين: وفي نهج البلاغة في وصية له عليه السلام لابنه الحسين عليه السلام: (ثم جعل في يديك مفاتيح خزائنه بما أذن لك فيه من مسألته، فمتى شئت استفتحت بالدعاء أبواب نعمه، واستمطرت شئابيب رحمته، فلا يقنطنك إبطاء إجابته، فإن العطية على قدر النية، وربما أخرت عنك الإجابة ليكون ذلك أعظم لأجر السائل، وأجزل لعطاء الآمل، وربما سألت الشيء فلا تؤتاه، وأوتيت خيراً منه عاجلاً أو آجلاً، أو صرف عنك لما هو خير لك، فلرب أمر قد طلبته فيه هلاك دينك لو أوتيته، فلتكن مسألتك فيما يبقى لك جماله، وينفي عنك وباله، والمال لا يبقى لك ولا تبقى له)

• أقول: قوله: (فإن العطية على قدر النية) يريد به عليه السلام: أن الاستجابة تطابق الدعوة، فما

سأله السائل منه تعالى على حسب ما عقد عليه حقيقة ضميره وحمله ظهر قلبه هو الذي يؤتاه، لا ما كشف عنه قوله وأظهره لفظه، فإن اللفظ ربما لا يطابق المعنى المطلوب كل المطابقة، كما مر بيانه، فهي أحسن جملة وأجمع كلمة لبيان الارتباط بين المسألة والإجابة.

• وقد بيّن عليه السلام بها عدة من الموارد التي يتراءى فيها تخلف الاستجابة عن الدعوة ظاهراً: كالإبطاء في الإجابة، وتبديل المسؤول عنه في الدنيا بما هو خير منه في الدنيا، أو بما هو خير منه في الآخرة، أو صرفه إلى شيء آخر أصلح منه بحال السائل، فإن السائل ربما يسأل النعمة الهنيئة، ولو أوتيها على الفور لم تكن هنيئة، وعلى الرغبة فتبطئ إجابتها، لأن السائل سأل النعمة الهنيئة، فقد سأل الإجابة على بطؤ، وكذلك المؤمن المهتم بأمر دينه، لو سأل ما فيه هلاك دينه وهو لا يعلم بذلك ويزعم أن فيه سعادته، وإنما سعادته في آخرته، فقد سأل في الحقيقة لآخرته لا دنياه، فيستجاب لذلك فيها لا في الدنيا.

ح. رفع اليدين في الدعاء: وفي عدة الداعي عن الباقر عليه السلام: (ما بسط عبد يده إلى الله عز وجل إلا استحيى الله أن يردها صفراً حتى يجعل فيها من فضله ورحمته ما يشاء، فإذا دعا أحدكم فلا يرد يده حتى يمسح بها على رأسه ووجهه)، وفي خبر آخر: (على وجهه وصدره)

• أقول: وقد روي في الدر المنثور ما يقرب من هذا المعنى عن عدة من الصحابة كسلمان، وجابر، وعبد الله بن عمر، وأنس بن مالك، وابن أبي مغيث عن النبي ﷺ في ثماني روايات، وفي جميعها رفع اليدين في الدعاء، فلا معنى لإنكار بعضهم رفع اليدين بالدعاء، معللاً بأنه من التجسيم، إذ رفع اليدين إلى السماء إيماء إلى أنه تعالى فيها ـ تعالى عن ذلك وتقدس ـ.

• وهو قول فاسد، فإن حقيقة جميع العبادات البدنية هي تنزيل المعنى القلبي والتوجه الباطني إلى موطن الصورة، وإظهار الحقائق المتعالية عن المادة في قالب التجسم، كما هو ظاهر في الصلاة والصوم والحج وغير ذلك وأجزائها وشرائطها، ولو لا ذلك لم يستقم أمر العبادة البدنية؛ ومنها الدعاء، وهو تمثيل التوجه القلبي والمسألة الباطنية بمثل السؤال الذي نعهده فيما بيننا من سؤال الفقير المسكين الداني من الغني المتعزز العالي، حيث يرفع يديه بالبسط، ويسأل حاجته بالذلة والضراعة، وقد روى الشيخ في المجالس والأخبار مسنداً عن محمد وزيد ابني علي بن الحسين عن أبيهما عن جدهما الحسين عليه السلام عن النبي، وفي عدة الداعي مرسلاً: أن رسول الله ﷺ كان يرفع يديه إذا ابتهل ودعا كما يستطعم المسكين.

ط. تشخيص معنى اللفظ: وفي البحار عن علي عليه السلام أنه سمع رجلاً يقول: (اللهم إني أعوذ بك من الفتنة)، قال عليه السلام: (أراك تتعوذ من مالك وولدك، يقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ﴾ [التغابن: ١٥]، ولكن قل: اللهم إني أعوذ بك من مضلات الفتن)

• أقول: وهذا باب آخر في تشخيص معنى اللفظ، وله نظائر في الروايات، وفيها: أن الحق في معنى كل لفظ هو الذي ورد منه في كلامه، ومن هذا الباب ما ورد في الروايات في تفسير معنى الجزء والكثير وغير ذلك.

ي. القلب الساهي واللهو: وفي عدة الداعي عن الصادق عليه السلام: (إن الله لا يستجيب دعاء بظهر قلب ساه)، وفي العدة أيضاً عن علي عليه السلام: (لا يقبل الله دعاء قلب لاه)

• أقول: وفي هذا المعنى روايات أخر، والسر فيه عدم تحقق حقيقة الدعاء والمسألة في السهو واللهو.

ك. الدعاء على الظالمين: وفي دعوات الراوندي: (في التوراة يقول الله عز وجل للعبد: إنك متى ظللت تدعوني على عبد من عبيدي من أجل أنه ظلمك، فلك من عبيدي من يدعو عليك من أجل أنك ظلمته، فإن شئت أجبتك وأجبته فيك، وإن شئت أخرتكما إلى يوم القيامة)

• أقول: وذلك أن من سأل شيئاً لنفسه فقد رضي به، ورضي بعين هذا الرضا بكل ما يماثله من جميع الجهات، فإذا دعا على من ظلمه بالانتقام، فقد دعا عليه لأجل ظلمه، فهو راض بالانتقام من الظالم، وإذا كان هو نفسه ظالماً لغيره، فقد دعا على نفسه بعين ما دعا لنفسه، فإن رضي بالانتقام عن نفسه (ولن يرضي أبداً) عوقب بما يريده على غيره، وإن لم يرض بذلك لم يتحقق منه الدعاء حقيقة، قال تعالى: ﴿وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا﴾ [الإسراء: ١١]

ل. حديث أبي ذر في حفظ الله: وفي عدة الداعي: قال رسول الله ﷺ لأبي ذر: (يا أبا ذر، ألا أعلمك كلمات ينفعك الله عز وجل بهن؟) قلت: (بلى يا رسول الله)، قال ﷺ: (احفظ الله يحفظك الله، احفظ الله تجده أمامك، تعرف إلى الله في الرخاء يعرفك في الشدة، وإذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله، فقد جرى القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة، ولو أن الخلق كلهم جهدوا على أن ينفعوك بما لم يكتبه الله لك ما قدروا عليه)

• أقول: قوله ﷺ: (تعرف إلى الله في الرخاء يعرفك في الشدة) يعني: ادع الله في الرخاء ولا تنسه حتى يستجيب دعائك في الشدة ولا ينساك، وذلك أن من نسي ربه في الرخاء فقد أذعن باستقلال الأسباب في الرخاء، ثم إذا دعا ربه في الشدة كان معنى عمله أنه يذعن بالربوبية في حال الشدة وعلى تقديرها، وليس تعالى على هذه الصفة، بل هو رب في كل حال وعلى جميع التقادير، فهو لم يدع ربه.

• وقد ورد هذا المعنى في بعض الروايات بلسان آخر، ففي مكارم الأخلاق عن الصادق عليه السلام: (من تقدم في الدعاء استجيب له إذا نزل البلاء، وقيل: صوت معروف، ولم يحجب عن السماء، ومن لم يتقدم في الدعاء لم يستجب له إذا نزل البلاء، وقالت الملائكة: إن ذا الصوت لا نعرفه الحديث)، وهو المستفاد من إطلاق قوله تعالى: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة: ٦٧]، ولا ينافي هذا ما ورد أن الدعاء لا يرد مع الانقطاع، فإن مطلق الشدة غير الانقطاع التام.

م. الدعاء والاستعانة بالله: وقوله ﷺ: (وإذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله)، إرشاد إلى التعلق بالله في السؤال والاستعانة بحسب الحقيقة، فإن هذه الأسباب العادية التي بين أيدينا إنما سببيتها محدودة على ما قدر الله لها من الحد، لا على ما يتراءى من استقلالها في التأثير، بل ليس لها إلا الطريقية والوساطة في الإيصال، والأمر بيد الله تعالى، فإذن الواجب على العبد أن يتوجه في حوائجه إلى جناب العزة وباب الكبرياء، ولا يركن إلى سبب بعد سبب، وإن كان أبى الله أن يجري الأمور إلا بأسبابها.

• وهذه دعوة إلى عدم الاعتماد على الأسباب إلا بالله الذي أفاض عليها السببية، لا أنها هداية إلى إلغاء الأسباب والطلب من غير السبب، فهو طمع فيما لا مطمع فيه، كيف والداعي يريد ما يسأله بالقلب، ويسأل ما يريده باللسان، ويستعين على ذلك بأركان وجوده، وكل ذلك أسباب؟

• واعتبر ذلك بالإنسان حيث يفعل ما يفعل بأدواته البدنية، فيعطي ما يعطي بيده، ويرى ما يرى ببصره، ويسمع ما يسمع بأذنه، فمن يسأل ربه بإلغاء الأسباب كان كمن سأل الإنسان أن يناوله شيئاً من غير يد، أو ينظر إليه من غير عين، أو يستمع من غير أذن، ومن ركن إلى سبب من دون الله سبحانه وتعالى كان كمن تعلق قلبه بيد الإنسان في إعطائه، أو بعينه في نظرها، أو بأذنه في سمعها، وهو غافل معرض عن الإنسان الفاعل بذلك في الحقيقة، فهو غافل مغفل.

• وليس ذلك تقييداً للقدرة الإلهية غير المتناهية، ولا سلباً للاختيار الواجبي، كما أن الانحصار

الذي ذكرناه في الإنسان لا يوجب سلب القدرة والاختيار عنه، لكون التحديد راجعاً بالحقيقة إلى الفعل لا إلى الفاعل، إذ من الضروري أن الإنسان قادر على المناولة والرؤية والسمع، لكن المناولة لا تكون إلا باليد، والرؤية والسمع هما اللذان يكونان بالعين والأذن، لا مطلقاً، كذلك الواجب تعالى قادر على الإطلاق، غير أن خصوصية الفعل يتوقف على توسط الأسباب، فزيد مثلاً، وهو فعل الله، هو الإنسان الذي ولده فلان وفلانة في زمان كذا ومكان كذا، وعند وجود شرائط كذا وارتفاع موانع كذا، لو تخلف واحد من هذه العلل والشرائط لم يكن هو هو، فهو في إيجاده يتوقف على تحقق جميعها، والمتوقف هو الفعل دون الفاعل، فافهم ذلك.

• وقوله ﷺ: (فقد جرى القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة) تفريع على قوله: (وإذا سألت فاسأل الله) من قبيل تعقيب المعلول بالعلة، فهو بيان علة قوله: (وإذا سألت) وسببه، والمعنى: أن الحوادث مكتوبة مقدرة من عند الله تعالى، لا تأثير لسبب من الأسباب فيها حقيقة، فلا تسأل غيره تعالى ولا تستعن بغيره تعالى، وأما هو تعالى: فسلطانه دائم، وملكه ثابت، ومشيته نافذة، وكل يوم هو في شأن، ولذلك عقب الجملة بقوله: (ولو أن الخلق كلهم جهدوا الخ)

٨. الدعاء من القدر:

أ. معنى الدعاء من القدر: ومن أخبار الدعاء ما ورد عنهم مستفيضاً: (إن الدعاء من القدر)

• أقول: وفيه جواب ما استشكله اليهود وغيرهم على الدعاء: إن الحاجة المدعو لها إما أن تكون مقضية مقدرة أو لا، وهي على الأول واجبة وعلى الثاني ممتنعة، وعلى أي حال لا معنى لتأثير الدعاء، والجواب: أن فرض تقدير وجود الشيء لا يوجب استغنائه عن أسباب وجوده، والدعاء من أسباب وجود الشيء، فمع الدعاء يتحقق سبب من أسباب الوجود، فيتحقق المسبب عن سببه، وهذا هو المراد بقولهم: (إن الدعاء من القدر)، وفي هذا المعنى روايات أخر.

ب. الدعاء يرد القضاء: ففي البحار عن النبي ﷺ: (لا يرد القضاء إلا الدعاء)، وعن الصادق عليه السلام: (الدعاء يرد القضاء بعد ما أبرم إبراماً)، وعن أبي الحسن موسى عليه السلام: (عليكم بالدعاء، فإن الدعاء والطلب إلى الله عز وجل يرد البلاء، وقد قدر وقضى فلم يبق إلا إمضاؤه، فإذا دعي الله وسئل صرف البلاء صرفاً)، وعن الصادق عليه السلام: (إن الدعاء يرد القضاء المبرم، وقد أبرم إبراماً، فأكثر من

الدعاء، فإنه مفتاح كل رحمة ونجاح كل حاجة، ولا ينال ما عند الله إلا بالدعاء، فإنه ليس من باب يكثر قرعه إلا أوشك أن يفتح لصاحبه)

• أقول: وفيها إشارة إلى الإصرار، وهو من محققات الدعاء، فإن كثرة الإتيان بالقصد يوجب صفائه.

٩. آداب الدعاء (روايات متفرقة):

أ. الدعاء سراً: وعن إسماعيل بن همام عن أبي الحسن عليه السلام: (دعوة العبد سراً، دعوة واحدة تعدل سبعين دعوة علانية)

• أقول: وفيها إشارة إلى إخفاء الدعاء وإسراره، فإنه أحفظ لإخلاص الطلب.

ب. الصلاة على محمد وآله: وفي المكارم عن الصادق عليه السلام: (لا يزال الدعاء محجوباً حتى يصلي على محمد وآل محمد)، وعن الصادق عليه السلام أيضاً: (من قدم أربعين من المؤمنين ثم دعا استجيب له)

ج. جهة الدعاء: وعن الصادق عليه السلام ـ وقد قال له رجل من أصحابه: (إني لأجد آيتين في كتاب الله أطلبهما فلا أجدهما) ـ قال: (وما هما؟) قلت: (ادعوني استجب لكم، فندعوه فلا نرى إجابة)، قال: (أفترى الله أخلف وعده؟) قلت: ﴿لَا﴾، قال: (فمه؟) قلت: (لا أدري)، قال: (لكني أخبرك: من أطاع الله فيما أمر به، ثم دعاه من جهة الدعاء، أجابه)، قلت: (وما جهة الدعاء؟) قال: (تبدأ فتحمد الله وتمجده، وتذكر نعمه عليك فتشكره، ثم تصلي على محمد وآله، ثم تذكر ذنوبك فتقر بها، ثم تستغفر منها، فهذه جهة الدعاء)، ثم قال: (وما الآية الأخرى؟) قلت: (وما أنفقتم من شيء فهو يخلفه، وأراني أنفق ولا أرى خلفاً)، قال: (أفترى الله أخلف وعده؟) قلت: ﴿لَا﴾، قال: (فمه؟) قلت: (لا أدري)، قال: (لو أن أحدكم اكتسب المال من حله، وأنفق في حقه، لم ينفق درهماً إلا أخلف الله عليه)

• أقول: والوجه في هذه الأحاديث الواردة في آداب الدعاء ظاهرة، فإنها تقرب العبد من حقيقة الدعاء والمسألة.

د. من فتح له باب الدعاء: وفي الدر المنثور عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: (إن الله إذا أراد أن يستجيب لعبد، أذن له في الدعاء)، وعن ابن عمر أيضاً عنه ﷺ: (من فتح له منكم باب الدعاء، فتحت

له أبواب الرحمة)، وفي رواية: (من فتح له في الدعاء منكم، فتحت له أبواب الجنة)

• أقول: وهذا المعنى مروي من طرق أئمة أهل البيت أيضاً: (من أعطي الدعاء أعطي الإجابة)، ومعناه واضح مما مر.

هـ. لو عرفتم الله حق معرفته: وفي الدر المنثور أيضاً عن معاذ بن جبل عن رسول الله ﷺ: (لو عرفتم الله حق معرفته، لزالت لدعائكم الجبال)

• أقول: وذلك أن الجهل بمقام الحق وسلطان الربوبية والركون إلى الأسباب يوجب الإذعان بحقيقة التأثير للأسباب، وقصر المعلولات على عللها المعهودة وأسبابها العادية، حتى أن الإنسان ربما زال عن الإذعان بحقيقة التأثير للأسباب، لكن يبقى الإذعان بتعين الطرق ووساطة الأسباب المتوسطة، فإنا نرى أن الحركة والسير يوجب الاقتراب من المقصد، ثم إذا زال منا الاعتقاد بحقيقة تأثير السير في الاقتراب، اعتقدنا بأن السير واسطة والله سبحانه وتعالى هو المؤثر هناك، لكن يبقى الاعتقاد بتعين الوساطة، وأنه لولا السير لم يكن قرب ولا اقتراب.

• وبالجملة، أن المسببات لا تتخلف عن أسبابها، وإن لم يكن للأسباب إلا الوساطة دون التأثير، وهذا هو الذي لا يصدقه العلم بمقام الله سبحانه، فإنه لا يلائم السلطنة التامة الإلهية، وهذا التوهم هو الذي أوجب أن نعتقد استحالة تخلف المسببات عن أسبابها العادية كالثقل والانجذاب عن الجسم، والقرب عن الحركة، والشبع عن الأكل، والري عن الشرب، وهكذا.

• وقد مر في البحث عن الإعجاز أن ناموس العلية والمعلولية، وبعبارة أخرى توسط الأسباب بين الله سبحانه وبين مسبباتها، حق لا مناص عنه، لكنه لا يوجب قصر الحوادث على أسبابها العادية، بل البحث العقلي النظري، والكتاب والسنة تثبت أصل التوسط وتبطل الانحصار، نعم، المحالات العقلية لا مطمع فيها.

• إذا عرفت هذا، علمت: أن العلم بالله يوجب الإذعان بأن ما ليس بمحال ذاتي من كل ما تحيله العادة، فإن الدعاء مستجاب فيه، كما أن العمدة من معجزات الأنبياء راجعة إلى استجابة الدعوة.

و. تفسير آية ﴿فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي﴾:

• وفي تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى: ﴿فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي﴾

[البقرة: ١٨٦]، قال: (يعلمون أني أقدر أن أعطيهم ما يسألوني)

• وفي المجمع قال: وروي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: (وليؤمنوا بي، أي وليتحققوا أني قادر على إعطائهم ما سألوه، لعلهم يرشدون، أي لعلهم يصيبون الحق، أي يهتدون إليه)

١٥. مرض القلب في القرآن

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ فَيُصْبِحُوا عَلَى مَا أَسَرُّوا فِي أَنْفُسِهِمْ نَادِمِينَ﴾ [المائدة: ٥٢] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [معنى مرض القلب في القرآن: حقيقته، أسبابه، وعلاجه]، خلاصته «الميزان: ٥/ ٣٧٧»:

أ. قوله تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ يدل على أن للقلوب مرضاً، وبالتالي لها صحة، والمرض هو الخروج عن استقامة الفطرة وانحراف عن مستوى الطريقة.

ب. مرض القلب هو الشك والريب المستولي على الإدراك، وعدم التمكن من العقد على عقيدة دينية ثابتة.

ج. مرض القلب يختلف عن الكفر الذي هو موت للقلب، وعن النفاق الذي هو إظهار الإيمان وإبطان الكفر.

د. المرضى بالقلب هم ضعفاء الإيمان، يصغون إلى كل ناعق ويميلون مع كل ريح، بخلاف المنافقين الذين يستبطنون الكفر لمصالحهم.

هـ. مرض القلب يزداد بالمعاصي، وقد يصل إلى الهلاك، كما في قوله: ﴿فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾

و. علاج مرض القلب: التوبة إلى الله، والإيمان، والذكر، والعمل الصالح، والإخلاص، والاعتصام بالله.

نصّ المبحث:

١. مرض القلب وصحته:

أ. في قوله تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ [البقرة: ١٠] دلالة على أن للقلوب مرضا، فلها لا محالة

صحة، إذ الصحة والمرض متقابلان، لا يتحقق أحدهما في محل إلا بعد إمكان تلبسه بالآخر، كالبصر والعمى، ألا ترى أن الجدار مثلاً لا يتصف بأنه مريض، لعدم جواز اتصافه بالصحة والسلامة.

ب. وجميع الموارد التي أثبت الله سبحانه فيها للقلوب مرضا في كلامه، يذكر فيها من أحوال تلك القلوب وآثارها أموراً تدل على خروجها من استقامة الفطرة، وانحرافها عن مستوى الطريقة، كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ مَّا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا﴾ [الأحزاب: ١٢]، وقوله تعالى: ﴿إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ غَرَّ هَٰؤُلَاءِ دِينُهُمْ﴾ [الأنفال: ٤٩]، وقوله تعالى: ﴿لِّيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ﴾ [الحج: ٥٣]، إلى غير ذلك.

٢. حقيقة مرض القلب:

أ. وجملة الأمر: أن مرض القلب تلبسه بنوع من الارتياب والشك، يكدر أمر الإيمان بالله والطمأنينة إلى آياته، وهو اختلاط من الإيمان بالشرك، ولذلك يرد على مثل هذا القلب من الأحوال، ويصدر عن صاحب هذا القلب في مرحلة الأعمال والأفعال ما يناسب الكفر بالله وبآياته.

ب. وبالمقابلة، تكون سلامة القلب وصحته هي استقراره في استقامة الفطرة، ولزومه مستوى الطريقة، ويئول إلى خلوصه في توحيد الله سبحانه، وركونه إليه عن كل شيء يتعلق به هوى الإنسان، قال تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ [الشعراء: ٨٨ ـ ٨٩]

٣. الفرق بين مرضى القلوب والمنافقين والكافرين:

أ. ومن هنا يظهر أن الذين في قلوبهم مرض غير المنافقين، كما لا يخلو تعبير القرآن عنهما بمثل قوله: ﴿الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾ في غالب الموارد عن إشعار ما بذلك، وذلك أن المنافقين هم الذين آمنوا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم، والكفر الخاص موت للقلب لا مرض فيه، قال تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ [الأنعام: ١٢٢]، وقال: ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَىٰ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ٣٦]

ب. فالظاهر أن مرض القلب في عرف القرآن هو الشك والريب المستولي على إدراك الإنسان فيما يتعلق بالله وآياته، وعدم تمكن القلب من العقد على عقيدة دينية.

ج. فالذين في قلوبهم مرض بحسب طبع المعنى هم ضعفاء الإيمان، الذين يصغون إلى كل ناعق،

ويميلون مع كل ريح، دون المنافقين الذين أظهروا الإيمان واستبطنوا الكفر، رعاية لمصالحهم الدنيوية، ليستدروا المؤمنين بظاهر إيمانهم والكفار بباطن كفرهم.

د. نعم، ربما أطلق عليهم المنافقون في القرآن تحليلاً، لكونهم يشاركونهم في عدم اشتمال باطنهم على لطيفة الإيمان، وهذا غير إطلاق ﴿الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ على من هو كافر لم يؤمن إلا ظاهراً، قال تعالى: ﴿بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَيَبْتَغُونَ عِندَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ للهِ جَمِيعًا وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ إِنَّ اللهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا﴾ [النساء: ١٣٨ ـ ١٤٠]

٤. زيادة مرض القلب بالمعاصي:

أ. وأما قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ إلى أن قال: ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللهُ مَرَضًا﴾ إلى أن قال: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ﴾ [البقرة: ٨ ـ ١٣]، فإنما هو بيان لسلوك قلوبهم من الشك في الحق إلى إنكاره، وأنهم كانوا في بادئ حالهم مرضى بسبب كذبهم في الإخبار عن إيمانهم، وكانوا مرتابين لم يؤمنوا بعد، فزادهم الله مرضا حتى هلكوا بإنكارهم الحق واستهزائهم له.

ب. وقد ذكر الله سبحانه أن مرض القلب على حد الأمراض الجسمانية ربما أخذ في الزيادة حتى أزمن وانجر الأمر إلى الهلاك، وذلك بإمداده بما يضر طبع المريض في مرضه، وليس إلا المعصية، قال تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللهُ مَرَضًا﴾ [البقرة: ١٠]، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا مَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ﴾ إلى أن قال: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ أَوَلَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَّرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لَا يَتُوبُونَ وَلَا هُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٤ ـ ١٢٦]، وقال تعالى ـ وهو بيان عام ـ: ﴿ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوأَىٰ أَن كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ﴾ [الروم: ١٠]

٥. علاج مرض القلب:

أ. ثم ذكر تعالى في علاجه الإيمان به، قال تعالى ـ وهو بيان عام ـ: ﴿يَهْدِيهِمْ رَبُّهُم بِإِيمَانِهِمْ﴾ [يونس: ٩]، وقال تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [فاطر: ١٠]، فعلى مريض القلب إن

أراد مداواة مرضه ـ أن يتوب إلى الله، وهو الإيمان به، وأن يتذكر بصالح الفكر وصالح العمل، كما يشير إليه الآية السابقة الذكر: ﴿ثُمَّ لَا يَتُوبُونَ وَلَا هُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٦]

ب. وقال سبحانه ـ وهو قول جامع في هذا الباب: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَتُرِيدُونَ أَن تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُولَئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ وَسَوْفَ يُؤْتِ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ١٤٤ ـ ١٤٦]، وقد تقدم أن المراد بذلك الرجوع إلى الله بالإيمان والاستقامة عليه، والأخذ بالكتاب والسنة، ثم الإخلاص.

١٦. الكاذب لا يفلح

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَجَاؤُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ﴾ وضع الطباطبائي مبحثا حول [الكاذب لا يفلح (دراسة في حتمية انكشاف الكذب وبطلانه)]، خلاصته «الميزان: ١١/ ١٠٣»:

أ. من المجرب أن الكذب لا يدوم على اعتباره، وأن الكاذب لا يلبث دون أن يأتي بما يكذبه أو يظهر ما يكشف القناع عن بطلان ما أخبر به أو ادعاه.

ب. الكون يجري على نظام يرتبط به بعض أجزائه ببعض بنسب وإضافات غير متغيرة ولا متبدلة، فلكل حادث لوازم وملزومات متناسبة لا ينفك بعضها من بعض، وسلامة الواحد تدل على سلامة السلسلة.

ج. ليس في وسع الإنسان إذا ستر شيئاً من الحقائق الكونية أن يستر جميع اللوازمات والملزومات المرتبطة به، فإن ألقى ستراً على واحدة ظهرت الأخرى، وإلا فالثالثة، وهكذا.

د. من هنا كانت الدولة للحق وإن كانت للباطل جولة، وكانت القيمة للصدق وإن تعلقت الرغبة أحياناً بالكذب.

هـ. الآيات القرآنية تؤكد أن الكاذب لا يفلح، وأن المفتري على الله الكذب لا يفلح، وأن الذين كذبوا بالحق وقعوا في أمر مريج مختل، لأنهم بنوا على الباطل واعتمدوا عليه، فوقعوا في نظام يناقض بعض أجزائه بعضاً.

نصّ المبحث:

١. حتمية انكشاف الكذب:

أ. الكذب لا يدوم على اعتباره: من المجرب أن الكذب لا يدوم على اعتباره، وأن الكاذب لا يلبث دون أن يأتي بما يكذبه، أو يظهر ما يكشف القناع عن بطلان ما أخبر به أو ادعاه.

ب. نظام الكون المترابط: الوجه في ذلك أن الكون يجري على نظام يرتبط به بعض أجزائه ببعض بنسب وإضافات غير متغيرة ولا متبدلة، فلكل حادث من الحوادث الخارجية الواقعة لوازم وملزومات متناسبة لا ينفك بعضها من بعض، ولها جميعاً فيما بينها أحكام وآثار يتصل بعضها ببعض، ولو اختل واحد منها لاختل الجميع، وسلامة الواحد تدل على سلامة السلسلة، وهذا قانون كلي غير قابل لورود الاستثناء عليه.

ج. استحالة ستر الحقائق الكونية: ليس في وسع الإنسان ولا أي سبب مفروض، إذا ستر شيئاً من الحقائق الكونية بنوع من التلبيس، أن يستر جميع اللوازمات والملزومات المرتبطة به، أو أن يخرجها عن محالها الواقعية أو يحرفها عن مجراها الكونية، فإن ألقى ستراً على واحدة منها ظهرت الأخرى، وإلا فالثالثة، وهكذا.

٢. نتيجة ذلك: الدولة للحق والقيمة للصدق:

أ. الدولة للحق: من هنا كانت الدولة للحق وإن كانت للباطل جولة، وكانت القيمة للصدق وإن تعلقت الرغبة أحياناً بالكذب، فالواقع الكوني القائم على النظام والترابط لا يقر الباطل ولا يديم الكذب.

ب. الآيات القرآنية المؤكدة لذلك: قال تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لا يَهْدِي مَنْ هُوَ كاذِبٌ كَفَّارٌ﴾ [الزمر: ٣]، وقال: ﴿إِنَّ اللهَ لا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾ [المؤمن: ٢٨]، وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللهِ الْكَذِبَ لا يُفْلِحُونَ﴾ [النحل: ١١٦]، وقال: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جاءَهُمْ فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَرِيجٍ﴾ [ق: ٥]

• وذلك أنهم لما عدوا الحق كذباً، بنوا على الباطل واعتمدوا عليه في حياتهم، فوقعوا في نظام مختل يناقض بعض أجزائه بعضاً ويدفع طرف منه طرفاً، وهذا هو معنى (الأمر المريج) الذي لا يستقيم ولا يثبت.

١٧. حقيقة الهلع والجزع والمنع

عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا (١٩)﴾ [المعارج: ١٩] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [تحقيق معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خَلَقَ هَلُوعًا﴾ وبيان حقيقة الهلع والجزع والمنع]، خلاصته «الميزان: ٢٠/ ١٣»:

أ. بيان أن الهلع هو شدة الحرص، وأن الجزع عند الشر والمنع عند الخير من لوازمه، وأن هذه الصفة ليست رذيلة في حد ذاتها، بل هي وسيلة فطرية للسعادة.

ب. إثبات أن الهلع يصبح رذيلة إذا انحرف عن حد الاعتدال، وأساء الإنسان في تدبيره، فجعله حرصاً على الباطل ومنعاً للحق.

ج. توضيح أن الإنسان مفطور على حب الخير، وأن العقل يوجه هذا الحرص إلى الخير الحقيقي، وإلا يتحول إلى نقمة.

د. الرد على من زعم أن الآية تدل على أن الهلع مخلوق للذم، وبيان أن الذم يعود إلى سوء تدبير الإنسان، لا إلى الخلقة نفسها.

هـ. بيان أن استثناء المؤمنين في الآيات لا يدل على أن الصفة غير مخلوقة فيهم، بل لأنهم أبقوها على كمالها ولم يبدلوها رذيلة.

و. عرض الروايات الواردة في تفسير الآية، وبيان أن الشر هو الفقر والفاقة، والخير هو الغنى والسعة.

نصّ المبحث:

١. معنى الهلع والجزع والمنع:

﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ [المعارج: ١٩ ـ ٢١]

أ. الهلوع صفة مشتقة من الهلع بفتحتين، وهو شدة الحرص، وذكروا أيضاً أن الهلوع تفسره الآيتان بعده، فهو الجزوع عند الشر والمنوع عند الخير، وهو تفسير سديد والسياق يناسبه.

ب. وذلك أن الحرص الشديد الذي جبل عليه الإنسان ليس حرصاً منه على كل شيء خيراً كان أو شراً، أو نافعاً أو ضاراً، بل حرصاً على الخير والنافع، ولا حرصاً على كل خير أو نافع، سواء ارتبط به أو لم يرتبط، وكان له أو لغيره، بل حرصاً منه على ما يراه خيراً لنفسه أو نافعاً في سبيل الخير، ولازم هذا

الحرص أن يظهر منه التزعزع والاضطراب عند مس الشر (وهو خلاف الخير)، وأن يمتنع عن ترك الخير عند مسه، ويؤثر نفسه على غيره، إلا أن يرى الترك أكثر خيراً وأنفع بحاله، فالجزع عند مس الشر والمنع عند مس الخير من لوازم الهلع وشدة الحرص.

ج. وليس الهلع وشدة الحرص المجبول عليه الإنسان، وهو من فروع حب الذات، في حد نفسه من الرذائل المذمومة، كيف؟ وهي الوسيلة الوحيدة التي تدعو الإنسان إلى بلوغ سعادته وكمال وجوده، وإنما تكون رذيلة مذمومة إذا أساء الإنسان في تدبيرها، فاستعملها فيما ينبغي وفيما لا ينبغي، وبالحق وبغير حق، كسائر الصفات النفسانية التي هي كريمة ما لزمت حد الاعتدال، وإذا انحرفت إلى جانب الإفراط أو التفريط عادت رذيلة ذميمة.

د. فالإنسان في بدء نشأته وهو طفل يرى ما يراه خيراً لنفسه أو شراً لنفسه، بما جهز به من الغرائز العاطفة، وهي التي تهواه نفسه وتشتهيه قواه، من غير أن يحده بحد أو يقدره بقدر، فيجزع إذا مسه ألم أو أي مكروه، ويمنع من يزاحمه فيما أمسك به بكل ما يقدر عليه من بكاء ونحوه.

هـ. وهو على هذه الحال حتى إذا رزق العقل والرشد، أدرك الحق والباطل والخير والشر، واعترفت نفسه بما أدرك، وحينئذ يتبدل عنده كثير من مصاديق الحق والباطل والخير والشر، فعاد كثير مما كان يراه خيراً لنفسه شراً عنده وبالعكس.

و. فإن أقام على ما كان عليه من اتباع أهواء النفس والعكوف على المشتهيات، واشتغل بها عن اتباع الحق وغفل عنه، طبع على قلبه، فلم يواجه حقاً إلا دحضه، ولا ذا حق إلا اضطهده، وإن أدركته العناية الإلهية، عاد ما كان عنده من الحرص على ما تهواه النفس حرصاً على الحق، فلم يستكبر على حق واجهه، ولا منع ذا حق حقه.

ز. فالإنسان في بادئ أمره وهو عهد الصبي قبل البلوغ والرشد، مجهز بالحرص الشديد على الخير، وهو صفة كمالية له بحسب حاله، بها ينبعث إلى جلب الخير واتقاء الشر، قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾ [العاديات: ٨]

ح. ثم إذا رزق البلوغ والرشد، زاد تجهيزاً آخر وهو العقل، الذي به يدرك حقائق الأمور على ما هي عليها، فيدرك ما هو الاعتقاد الحق وما هو الخير في العمل، ويتبدل حرصه الشديد على الخير وكونه

جزوعاً عند مس الشر ومنوعاً عند مس الخير، من الحرص الشديد على الخير الواقعي، من الفزع والخوف إذا مسه شر أخروي وهو المعصية، والمسابقة إلى مغفرة ربه إذا مسه خير أخروي وهو مواجهة الحسنة، وأما الشر والخير الدنيويان، فإنه لا يتعدى فيهما ما حده الله له من الصبر عند المصيبة والصبر على الطاعة والصبر عن المعصية، وهذه الصفة صفة كمالية لهذا الإنسان.

ط. وأما إذا أعرض الإنسان عما يدركه عقله ويعترف به فطرته، وعكف على اتباع الهوى واعتنق الباطل، وتعدى إلى حق كل ذي حق، ولم يقف في حرصه على الخير على حد، فقد بدل نعمة الله نقمة، وأخذ صفة غريزية خلقها الله وسيلة له يتوسل بها إلى سعادة الدنيا والآخرة، وسيلة إلى الشقوة والهلكة، تسوقه إلى الإدبار والتولي والجمع والإيعاء، كما في الآيات.

٢. الرد على من زعم أن الآية للذم:

ي. وقد بان مما تقدم أنه لا ضير في نسبة هلع الإنسان في الآيات إلى الخلقة، والكلام مسوق للذم، وقد قال تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ [السجدة: ٧]، وذلك أن ما يلحقه من الذم إنما هو من قبل الإنسان وسوء تدبيره، لا من قبله تعالى، فهو كسائر نعمه تعالى على الإنسان التي يصيرها نقماً بسوء اختياره.

ك. وذكر الزمخشري فراراً من الإشكال: أن في الكلام استعارة، والمعنى: (أن الإنسان لإيثاره الجزع والمنع وتمكنهما منه، كأنه مجبول مطبوع عليهما، وكأنه أمر مخلوق فيه ضروري غير اختياري)، فالكلام موضوع على التشبيه لا لإفادة كونه مخلوقاً لله حقيقة، لأن الكلام مسوق للذم، والله سبحانه لا يذم فعل نفسه، ومن الدليل عليه استثناء المؤمنين الذين جاهدوا أنفسهم فنجوا عن الجزع والمنع جميعاً.

- وفيه: أن الصفة مخلوقة نعمة وفضيلة، والإنسان هو الذي يخرجها من الفضيلة إلى الرذيلة، ومن النعمة إلى النقمة، والذم راجع إلى الصفة من جهة سوء تدبيره، لا من حيث إنها فعله تعالى.
- واستثناء المؤمنين ليس لأجل أن الصفة غير مخلوقة فيهم، بل لأجل أنهم أبقوها على كمالها ولم يبدلوها رذيلة ونقمة.

وأجيب أيضاً عن الاستثناء بأنه منقطع، وهو كما ترى.

٣. الروايات الواردة في تفسير الآية:

في تفسير القمي: ﴿إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا﴾، قال: (الشر هو الفقر والفاقة)، ﴿وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾، قال: (الغنى والسعة)

١٨. التوبة في القرآن

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللهُ عَلِيمًا حَكِيمًا وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [النساء: ١٧ـ١٨] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [التوبة في القرآن: حقيقتها، أنواعها، وآثارها]، خلاصته «الميزان: ٤/ ٢٤٤»:

أ. التوبة بمعناها القرآني أوسع من مجرد الإيمان من الكفر، وهي رجوع العبد إلى الله من جميع الذنوب، وتشمل التوبة من الشرك ومن المعاصي.

ب. الإنسان فقير إلى الله، وسعادته تتوقف على التوبة، والتوبة تتوقف على توبة الله عليه (التوفيق) ثم قبولها ﴿الْمَغْفِرَةِ﴾

ج. توبة الله للعبد نوعان: توبة سابقة (توفيق) وتوبة لاحقة (قبول ومغفرة)، وكلاهما من رحمته.

د. التوبة تشمل الأنبياء والأولياء أيضاً، لأنهم ينتقلون من مقام قرب إلى مقام أقرب، وهذا لا ينافي عصمتهم.

هـ. الله ليس مجبراً على قبول التوبة، بل له المشيئة، وقد يرد توبة بعض الناس كمن يموت على الكفر أو يكرر الردة.

و. التوبة حقيقة ذات تأثير في النفس، تزيل السيئات النفسانية، لكن الأحكام الشرعية قد تبقى أو ترتفع بحسب المصلحة.

ز. التوبة لا تغفر حقوق الناس، إلا أن الإسلام يجب ما قبله، والتوبة من الشرك تمحو جميع السيئات السابقة.

ح. التوبة لا توجب إغراءً بالمعصية، لأن التوبة الحقيقية انقلاع عن الذنب، ولا تتحقق مع العزم

على المعصية.

ط. المعصية لها أثر سيء في النفس، ولا يزول إلا بالندم والرجوع والعمل الصالح.

ي. التوبة لا تتحقق في الآخرة، لأنها دار الجزاء لا دار الاختيار.

نصّ المبحث:

١. التوبة تعليم قرآني متميز:

أ. التوبة بتمام معناها الوارد في القرآن من التعاليم الحقيقية المختصة بهذا الكتاب السماوي، فإن التوبة بمعنى الإيمان عن كفر وشرك وإن كانت دائرة في سائر الأديان الإلهية كدين موسى وعيسى عليه السلام، لكن لا من جهة تحليل حقيقة التوبة، وتسريتها إلى الإيمان بل باسم أن ذلك إيمان.

ب. حتى أنه يلوح من الأصول التي بنوا عليها الديانة المسيحية المستقلة عدم نفع التوبة واستحالة أن يستفيد منها الإنسان، كما يظهر مما أوردوه في توجيه الصلب والفداء، وقد تقدم نقله في الكلام على خلقة المسيح في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

ج. هذا وقد انجر أمر الكنيسة بعد إلى الإفراط في أمر التوبة إلى حيث كانت تبيع أوراق المغفرة وتتجر بها، وكان أولياء الدين يغفرون ذنوب العاصين فيما اعترفوا به عندهم! لكن القرآن حلل حال الإنسان بحسب وقوع الدعوة عليه وتعلق الهداية به، فوجده بالنظر إلى الكمال والكرامة والسعادة الواجبة له في حياته الأخروية عند الله سبحانه التي لا غنى له عنها في سيره الاختياري إلى ربه، فقيراً كل الفقر في ذاته، صفر الكف بحسب نفسه، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ﴾ [فاطر: ١٥]، وقال: ﴿وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا﴾ [الفرقان: ٣]

د. فهو واقع في مهبط الشقاء ومنحط البعد ومنعزل المسكنة، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾ [التين: ٤ ـ ٥]، وقوله: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَّنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾ [مريم: ٧١ ـ ٧٢]، وقوله: ﴿فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰ﴾ [طه: ١١٧]

هـ. وإذا كان كذلك، فوروده منزلة الكرامة واستقراره في مستقر السعادة يتوقف على انصرافه عما هو فيه من مهبط الشقاء ومنحط البعد، وانقلاعه عنه برجوعه إلى ربه، وهو توبته إليه في أصل السعادة ـ

وهو الإيمان ـ وفي كل سعادة فرعية ـ وهي كل عمل صالح ـ، أعني التوبة والرجوع عن أصل الشقاء وهو الشرك بالله سبحانه، وعن فروعات الشقاء وهي سيئات الأعمال بعد الشرك، فالتوبة بمعنى الرجوع إلى الله والانخلاع عن ألواث البعد والشقاء يتوقف عليها الاستقرار في دار الكرامة بالإيمان، والتنعم بأقسام نعم الطاعات والقربات، وبعبارة أخرى: يتوقف القرب من الله ودار كرامته على التوبة من الشرك ومن كل معصية، قال تعالى: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [النور: ٣١]، فالتوبة بمعنى الرجوع إلى الله تعم التوبتين جميعاً، بل تعمها وغيرهما، على ما سيجيء إن شاء الله.

٢. حاجة الإنسان إلى توبة الله:

أ. ثم إن الإنسان لما كان فقيراً في نفسه، لا يملك لنفسه خيراً ولا سعادة قط إلا بربه، كان محتاجاً في هذا الرجوع أيضاً إلى عناية من ربه بأمره، وإعانة منه له في شأنه، فيحتاج رجوعه إلى ربه بالعبودية والمسكنة إلى رجوع من ربه إليه بالتوفيق والإعانة، وهو توبة الله سبحانه لعبده المتقدمة على توبة العبد إلى ربه، كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا﴾ [التوبة: ١١٨]، وكذلك الرجوع إلى الله سبحانه يحتاج إلى قبوله بمغفرة الذنوب وتطهيره من القذارات وألواث البعد، وهذه هي التوبة الثانية من الله سبحانه المتأخرة عن توبة العبد إلى ربه، كما قال تعالى: ﴿فَأُولَٰئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٠٢]

ب. وإذا تأملت حق التأمل، وجدت أن التعدد في توبة الله سبحانه إنما عرض لها من حيث قياسها إلى توبة العبد، وإلا فهي توبة واحدة هي رجوع الله سبحانه إلى عبده بالرحمة، ويكون ذلك عند توبة العبد رجوعاً إليه قبلها وبعدها، وربما كان مع عدم توبة من العبد، كما تقدم استفادة ذلك من قوله: ﴿وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ﴾ [النساء: ١٨]، وأن قبول الشفاعة في حق العبد المذنب يوم القيامة من مصاديق التوبة، ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَن تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٢٧]

ج. وكذلك القرب والبعد لما كانا نسبيين، أمكن أن يتحقق البعد في مقام القرب بنسبة بعض مواقفه ومراحله إلى بعض، ويصدق حينئذ معنى التوبة على رجوع بعض المقربين من عباد الله الصالحين من موقفه الذي هو فيه إلى موقف أرفع منه وأقرب إلى ربه، كما يشهد به ما يحكيه تعالى من توبة الأنبياء ـ وهم معصومون بنص كلامه ـ كقوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ٣٧]، وقوله

تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ﴾ إلى قوله: ﴿وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٢٧ ـ ١٢٨]، وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، وقوله تعالى خطاباً لنبيه ﷺ: ﴿فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللهِ حَقٌّ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ﴾ [غافر: ٥٥]، وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ تَابَ اللهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ﴾ [التوبة: ١١٧]

د. وهذه التوبة العامة من الله سبحانه هي التي يدل عليها إطلاق آيات كثيرة من كلامه تعالى، كقوله تعالى: ﴿غَافِرِ الذَّنبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ﴾ [غافر: ٣]، وقوله تعالى: ﴿يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ﴾ [الشورى: ٢٥]، إلى غير ذلك.

٣. النتائج المستفادة:

فتلخص مما مر:

أ. أولاً: أن نشر الرحمة من الله سبحانه على عبده لمغفرة ذنوبه، وإزالة ظلمة المعاصي عن قلبه ـ سواء في ذلك الشرك وما دونه ـ توبة منه تعالى لعبده، وأن رجوع العبد إلى ربه لمغفرة ذنوبه وإزالة معاصيه ـ سواء في ذلك الشرك وغيره ـ توبة منه إلى ربه، ويتبين به أن من الواجب في الدعوة الحقة أن تعتني بأمر المعاصي كما تعتني بأصل الشرك، وتندب إلى مطلق التوبة الشامل للتوبة عن الشرك والتوبة عن المعاصي.

ب. وثانياً:

- أن التوبة من الله سبحانه لعبده أعم من المبتدئة واللاحقة، فضل منه كسائر النعم التي يتنعم بها خلقه من غير إلزام وإيجاب يرد عليه تعالى من غيره، وليس معنى وجوب قبول التوبة عليه تعالى عقلاً إلا ما يدل عليه أمثال قوله تعالى: ﴿وَقَابِلِ التَّوْبِ﴾ [غافر: ٣]، وقوله: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ﴾ [النور: ٣١]، وقوله: ﴿إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، وقوله: ﴿فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللهُ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٠٢]، من الآيات المتضمنة لتوصيفه تعالى بقبول التوبة، والنادبة إلى التوبة، والداعية إلى الاستغفار والإنابة وغيرها، المشتملة على وعد القبول بالمطابقة أو الالتزام، والله سبحانه لا يخلف الميعاد.
- ومن هنا يظهر أن الله سبحانه غير مجبور في قبول التوبة، بل له الملك من غير استثناء، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، فله أن يقبل ما يقبل من التوبة على ما وعد، ويرد ما يرد منها، كما هو ظاهر قوله تعالى:

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ﴾ [آل عمران: ٩٠]، ويمكن أن يكون من هذا الباب قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ اللهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٣٧]

• ومن عجيب ما قيل في هذا الباب: قول بعضهم في قوله تعالى في قصة غرق فرعون وتوبته: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنتُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ آلْآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [يونس: ٩٠ ـ ٩١] قال ما محصله: أن الآية لا تدل على رد توبته، وليس في القرآن أيضاً ما يدل على هلاكه الأبدي، وأنه من المستبعد عند من يتأمل سعة رحمة الله وسبقتها غضبه، أن يجوز عليه تعالى أنه يرد من التجأ إلى باب رحمته وكرامته متذللاً مستكيناً بالخيبة واليأس، والواحد منا إذا أخذ بالأخلاق الإنسانية الفطرية من الكرم والجود والرحمة، ليرحم أمثال هذا الإنسان النادم حقيقة على ما قدم من سوء الفعال، فكيف بمن هو أرحم الراحمين وأكرم الأكرمين وغياث المستغيثين.

• وهو مدفوع بقوله تعالى: ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ﴾ [النساء: ١٨]، وقد تقدم أن الندامة حينئذ ندم كاذب، يسوق الإنسان إلى إظهاره مشاهدته وبال الذنب ونزول البلاء.

• ولو كان كل ندم توبة، وكل توبة مقبولة، لدفع ذلك قوله تعالى حكاية لحال المجرمين يوم القيامة: ﴿وَأَسَرُّوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ﴾ [سبأ: ٣٣]، إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة الحاكية لندمهم على ما فعلوا وسؤالهم الرجوع إلى الدنيا ليعملوا صالحاً، والرد عليهم بأنهم لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه، وإنهم لكاذبون.

• وإياك أن تتوهم أن الذي سلكه القرآن الكريم من تحليل التوبة على ما تقدم توضيحه تحليل ذهني لا عبرة به في سوق الحقائق، وذلك أن البحث في باب السعادة والشقاء والصلاح والطلاح الإنسانيين لا ينتج غير ذلك، فإنا إذا اعتبرنا حال الإنسان العادي في المجتمع على ما نراه من تأثير التعليم والتربية في الإنسان، وجدناه خالياً في نفسه عن الصلاح والطلاح الاجتماعيين، قابلاً للأمرين جميعاً، ثم إذا أراد أن يتحلى بحلية الصلاح، ويتلبس بلباس التقوى الاجتماعي، لم يمكن له ذلك إلا بتوافق الأسباب على خروجه من الحال الذي فيه، وذلك يحاذي التوبة الأولى من الله سبحانه في باب السعادة المعنوية، ثم انتزاعه

وانصراف نفسه عما هو فيه من رثاث الحال وقيد التثبط والإهمال، وهو توبة بمنزلة التوبة من العبد فيما نحن فيه، ثم زوال هيئة الفساد ووصف الرذالة المستولية على قلبه حتى يستقر فيه وصف الكمال ونور الصلاح، فإن القلب لا يسع الصلاح والطلاح معاً، وهذا يحاذي قبول التوبة والمغفرة فيما نحن فيه، وكذلك يجري في مرحلة الصلاح الاجتماعي الذي يسير فيه الإنسان بفطرته، جميع ما اعتبره الدين في باب التوبة من الأحكام والآثار، جرياً على الفطرة التي فطر الله الناس عليها.

ج. وثالثاً: أن التوبة كما يستفاد من مجموع ما تقدم من الآيات المنقولة وغيرها، إنما هي حقيقة ذات تأثير في النفس الإنسانية من حيث إصلاحها وإعدادها للصلاح الإنساني الذي فيه سعادة دنياه وآخرته، وبعبارة أخرى: التوبة إنما تنفع ـ إذا نفعت ـ في إزالة السيئات النفسانية التي تجر إلى الإنسان كل شقاء في حياته الأولى والأخرى، وتمنعه من الاستقرار على أريكة السعادة، وأما الأحكام الشرعية والقوانين الدينية، فهي بحالها لا ترتفع عنه بتوبة، كما لا ترتفع عنه بمعصية، نعم، ربما ارتبط بعض الأحكام بها فارتفعت بالتوبة بحسب مصالح الجعل، وهذا غير كون التوبة رافعة لحكم من الأحكام، قال تعالى: ﴿وَالَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ فَآذُوهُمَا فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: ١٦]، وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣ ـ ٣٤]، إلى غير ذلك.

د. ورابعاً:

• أن الملاك الذي شرعت لأجله التوبة على ما تبين مما تقدم، هو التخلص من هلاك الذنب وبوار المعصية، لكونها وسيلة الفلاح ومقدمة الفوز بالسعادة، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [النور: ٣١]، ومن فوائدها مضافة إلى ذلك: أن فيها حفظاً لروح الرجاء من الانخماد والركود، فإن الإنسان لا يستقيم سيره الحيوي إلا بالخوف والرجاء المتعادلين، حتى يندفع عما يضره وينجذب إلى ما ينفعه، ولو لا ذلك لهلك، قال تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللهِ إِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ﴾ [الزمر: ٥٣ ـ ٥٤]، ولا يزال الإنسان على ما نعرف من غريزته على نشاط من الروح الفعالة، وجد في العزيمة والسعي، ما لم

تخسر صفقته في متجر الحياة، وإذا بدا له ما يخسر عمله ويخيب سعيه ويبطل أمنيته، استولى عليه اليأس، وانسلت به أركان عمله، وربما انصرف بوجهه عن مسيره آيساً من النجاح، خائباً من الفوز والفلاح، والتوبة هي الدواء الوحيد الذي يعالج داءه، ويحيي به قلبه وقد أشرف على الهلكة والردى.

• ومن هنا يظهر سقوط ما ربما يتوهم أن في تشريع التوبة والدعوة إليها إغراءً بالمعصية، وتحريضاً على ترك الطاعة، فإن الإنسان إذا أيقن أن الله يقبل توبته إذا اقترف أي معصية من المعاصي، لم يخلف ذلك في نفسه أثراً، دون أن تزيد جرأته على هتك حرمات الله والانغمار في لجج المعاصي والذنوب، فيدق باب كل معصية قاصداً أن يذنب ثم يتوب.

• وجه سقوطه: أن التوبة إنما شرعت، مضافاً إلى توقف التحلي بالكرامات على غفران الذنوب، للتحفظ على صفة الرجاء وتأثيره حسن أثره، وأما ما ذكر من استلزامه أن يقصد الإنسان كل معصية بنية أن يعصي ثم يتوب، فقد فاته أن التوبة بهذا النعت لا يتحقق معها حقيقة التوبة، فإنها انقلاع عن المعصية، ولا انقلاع في هذا الذي يأتي به، والدليل عليه: أنه كان عازماً على ذلك قبل المعصية ومع المعصية وبعد المعصية، ولا معنى للندامة (أعني التوبة) قبل تحقق الفعل، بل مجموع الفعل والتوبة في أمثال هذه المعاصي مأخوذ فعلاً واحداً مقصوداً بقصد واحد، مكراً وخديعة يخدع بها رب العالمين، ولا يحيق المكر السيئ إلا بأهله.

• وخامساً:

• أن المعصية ـ وهي الموقف السوء من الإنسان ـ ذو أثر سيء في حياته، لا يتاب منها ولا يرجع عنها إلا مع العلم والإيقان بمساءتها، ولا ينفك ذلك عن الندم على وقوعها أولاً، والندم تأثر خاص باطني من فعل السيء، ويتوقف على استقرار هذا الرجوع ببعض الأفعال الصالحة المنافية لتلك السيئة، الدالة على الرجوع والتوبة ثانياً.

• وإلى هذا يرجع جميع ما اعتبر شرعاً من آداب التوبة، كالندم والاستغفار والتلبس بالعمل الصالح، والانقلاع عن المعصية إلى غير ذلك مما وردت به الأخبار، وتعرض له كتب الأخلاق.

• وسادساً:

• أن التوبة ـ وهي الرجوع الاختياري عن السيئة إلى الطاعة والعبودية ـ إنما تتحقق في ظرف

الاختيار، وهو الحياة الدنيا التي هي مستوى الاختيار، وأما فيما لا اختيار للعبد هناك في انتخاب كل من طريقي الصلاح والطلاح والسعادة والشقاوة، فلا مسرح للتوبة فيه، وقد تقدم ما يتضح به ذلك.

• ومن هذا الباب: التوبة فيما يتعلق بحقوق الناس، فإنها إنما تصلح ما يتعلق بحقوق الله سبحانه، وأما ما يتعلق من السيئة بحقوق الناس مما يحتاج في زواله إلى رضاهم، فلا يتدارك بها البتة، لأن الله سبحانه احترم الناس بحقوق جعلها لهم في أموالهم وأعراضهم ونفوسهم، وعد التعدي إلى أحدهم في شيء من ذلك ظلماً وعدواناً، وحاشاه أن يسلبهم شيئاً مما جعله لهم من غير جرم صدر منهم، فيأتي هو نفسه بما ينهى عنه ويظلمهم بذلك، وقد قال عز من قائل: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا﴾ [يونس: ٤٤]

• إلا أن الإسلام ـ وهو التوبة من الشرك ـ يمحو كل سيئة سابقة وتبعة ماضية متعلقة بالفروع، كما يدل عليه قوله عليه السلام: (الإسلام يجب ما قبله)، وبه تفسر الآيات المطلقة الدالة على غفران السيئات جميعاً، كقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللهِ إِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ﴾ [الزمر: ٥٣ ـ ٥٤]

• ومن هذا الباب أيضاً: توبة من سن سنة سيئة أو أضل الناس عن سبيل الحق، وقد وردت أخبار أن عليه مثل أوزار من عمل بها أو ضل عن الحق، فإن حقيقة الرجوع لا تتحقق في أمثال هذه الموارد، لأن العاصي أحدث فيها حدثاً له آثار يبقى ببقائها، ولا يتمكن من إزالتها، كما في الموارد التي لا تتجاوز المعصية ما بينه وبين ربه عز اسمه.

• وسابعاً:

• أن التوبة وإن كانت تمحو ما تمحوه من السيئات، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿فَمَن جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللهِ﴾ [البقرة: ٢٧٥] على ما تقدم من البيان في الجزء الثاني من هذا الكتاب، بل ظاهر قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَّحِيمًا وَمَن تَابَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللهِ مَتَابًا﴾ [الفرقان: ٧٠ ـ ٧١]، وخاصة بملاحظة الآية الثانية، أن التوبة بنفسها أو بضميمة الإيمان والعمل الصالح توجب تبدل السيئات حسنات، إلا أن اتقاء السيئة أفضل من اقترافها ثم إمحائها بالتوبة، فإن الله سبحانه أوضح في كتابه أن المعاصي كيفما كانت إنما تنتهي إلى وساوس شيطانية نوع انتهاء، ثم عبر عن المخلصين المعصومين عن زلة

المعاصي وعثرة السيئات بما لا يعادله كل مدح ورد في غيرهم، قال تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ قَالَ هَٰذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾ [الحجر: ٣٩ ـ ٤٢]، وقال تعالى حكاية عن إبليس أيضاً في القصة: ﴿وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾ [الأعراف: ١٧]

• فهؤلاء من الناس مختصون بمقام العبودية التشريفية اختصاصاً لا يشاركهم فيه غيرهم من الصالحين التائبين.

١٩. الكبائر والصغائر وتكفير السيئات

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ وضع الطباطبائي مبحثاً حول [الكبائر والصغائر وتكفير السيئات: تحليل قرآني وفلسفي]، خلاصته «الميزان: ٤/ ٣٢٤»:

أ. الآية ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ تدل على انقسام المعاصي إلى كبائر وصغائر ﴿سَيِّئَاتُ﴾

ب. السيئة تطلق على المصيبة، ونتيجة المعصية، ونفس المعصية، وقد تطلق على الصغائر خاصة في سياق الآية.

ج. الآية في مقام الامتنان، ولا توجب إغراءً بالصغائر، لأن التهاون بها هو من الكبائر.

د. الأقوال في تعريف الكبيرة متعددة، منها: ما أوعد عليه بالنار، وما فيه حد، والإصرار على الصغيرة، والاستهانة بالدين، وغيرها، وأصحها أن الكبر يعرف بشدة النهي أو الإيعاد بالنار.

هـ. نظرية التحابط بين الحسنات والسيئات ثابتة في الجملة، لكن ليس على نحو كلي مطرد، وتأثير كل سيئة في كل حسنة ليس بدليل قاطع.

و. تكفير السيئات مشروط باجتناب الكبائر، والاجتناب له دور في التكفير، سواء كان بكونه طاعة مكفرة، أو بإتاحة مجال للحسنات لتكفر السيئات.

ز. الصغائر تغفر باجتناب الكبائر، والكبائر لا تغفر إلا بالتوبة النصوح، والشفاعة لا تنفع لمن استهان بأمر الله.

نصّ المبحث:

١. دلالة الآية على انقسام المعاصي:

لا ريب في دلالة قوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ [النساء: ٣١] على انقسام المعاصي إلى كبائر وصغائر، سميت في الآية بالسيئات، ونظيرها في الدلالة قوله تعالى: ﴿وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَٰذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾ [الكهف: ٤٩]، إذ إشفاقهم مما في الكتاب يدل على أن المراد بالصغيرة والكبيرة صغائر الذنوب وكبائرها.

٢. معنى السيئة في القرآن:

أ. وأما السيئة، فهي بحسب ما تعطيه مادة اللفظ وهيئته، هي الحادثة أو العمل الذي يحمل المساءة، ولذلك ربما يطلق لفظها على الأمور والمصائب التي يسوء الإنسان وقوعها، كقوله تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩]، وقوله تعالى: ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ﴾ [الرعد: ٦]، وربما أطلق على نتائج المعاصي وآثارها الخارجية الدنيوية والأخروية، كقوله تعالى: ﴿فَأَصَابَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا﴾ [النحل: ٣٤]، وقوله تعالى: ﴿سَيُصِيبُهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا﴾ [الزمر: ٥١]، وهذا بحسب الحقيقة يرجع إلى المعنى السابق، وربما أطلق على نفس المعصية، كقوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠]، والسيئة بمعنى المعصية ربما أطلقت على مطلق المعاصي أعم من الصغائر والكبائر، كقوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الجاثية: ٢١]، إلى غير ذلك من الآيات، وربما أطلقت على الصغائر خاصة، كقوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾، إذ مع فرض اجتناب الكبائر لا تبقى للسيئات إلا الصغائر.

ب. وبالجملة، دلالة الآية على انقسام المعاصي إلى الصغائر والكبائر بحسب القياس الدائر بين المعاصي أنفسها، مما لا ينبغي أن يرتاب فيه.

٣. الآية في مقام الامتنان وليس الإغراء:

أ. وكذا لا ريب أن الآية في مقام الامتنان، وهي تقرع أسماع المؤمنين بعناية لطيفة إلهية: أنهم إن

اجتنبوا البعض من المعاصي، كفر عنهم البعض الآخر، فليس إغراء على ارتكاب المعاصي الصغار، فإن ذلك لا معنى له، لأن الآية تدعو إلى ترك الكبائر بلا شك، وارتكاب الصغيرة من جهة أنها صغيرة لا يعبأ بها ويتهاون في أمرها، يعود مصداقاً من مصاديق الطغيان والاستهانة بأمر الله سبحانه، وهذا من أكبر الكبائر، بل الآية تعد تكفير السيئات من جهة أنها سيئات، لا يخلو الإنسان المخلوق على الضعف المبني على الجهالة من ارتكابها بغلبة الجهل والهوى عليه، فمساق هذه الآية مساق الآية الداعية إلى التوبة التي تعد غفران الذنوب، كقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ﴾ [الزمر: ٥٣ ـ ٥٤]، فكما لا يصح أن يقال هناك: أن الآية تغري إلى المعصية بفتح باب التوبة وتطييب النفوس بذلك، فكذا هاهنا، بل أمثال هذه الخطابات إحياء للقلوب الآيسة بالرجاء.

ب. ومن هنا يعلم أن الآية لا تمنع عن معرفة الكبائر بمعنى أن يكون المراد بها اتقاء جميع المعاصي مخافة الوقوع في الكبائر والابتلاء بارتكابها، فإن ذلك معنى بعيد عن مساق الآية، بل المستفاد من الآية أن المخاطبين هم يعرفون الكبائر ويميزون هؤلاء الموبقات من النهي المتعلق بها، ولا أقل من أن يقال: إن الآية تدعو إلى معرفة الكبائر حتى يهتم المكلفون في الاتقاء منها كل الاهتمام، من غير تهاون في جنب غيرها، فإن ذلك التهاون ـ كما عرفت ـ إحدى الكبائر الموبقة.

ج. وذلك أن الإنسان إذا عرف الكبائر وميزها وشخصها، عرف أنها حرمات لا يغمض من هتكها بالتكفير إلا عن ندامة قاطعة وتوبة نصوح، ونفس هذا العلم مما يوجب تنبه الإنسان وانصرافه عن ارتكابها.

د. وأما الشفاعة، فإنها وإن كانت حقة، إلا أنك قد عرفت فيما تقدم من مباحثها أنها لا تنفع من استهان بأمر الله سبحانه واستهزأ بالتوبة والندامة، واقتراف المعصية بالاعتماد على الشفاعة تساهل وتهاون في أمر الله سبحانه، وهو من الكبائر الموبقة القاطعة لسبيل الشفاعة قطعاً.

هـ. ومن هنا يتضح معنى ما تقدم: أن كبر المعصية إنما يعلم من شدة النهي الواقع عنها بإصرار أو تهديد بالعذاب، كما تقدم.

٤. الأقوال في تعريف الكبيرة:

ومما تقدم من الكلام يظهر حال سائر ما قيل في معنى الكبائر، وهي كثيرة:

أ. القول الأول: الكبيرة ما أوعد عليه في الآخرة وعليه حد: ما قيل: إن الكبيرة كل ما أوعد الله عليه في الآخرة عقاباً ووضع له في الدنيا حداً، وفيه: أن الإصرار على الصغيرة كبيرة، لقول النبي ﷺ: (لا كبيرة مع الاستغفار، ولا صغيرة مع الإصرار)، رواه الفريقان، مع عدم وضع حد فيه شرعاً، وكذا ولاية الكفار وأكل الربا، مع أنهما من كبائر ما نهي عنه في القرآن.

ب. القول الثاني: الكبيرة ما أوعد الله عليه بالنار: قول بعضهم: إن الكبيرة كل ما أوعد الله عليه بالنار في القرآن، وربما أضاف إليه بعضهم السنة، وفيه: أنه لا دليل على انعكاسه كلياً.

ج. القول الثالث: الكبيرة ما يشعر بالاستهانة بالدين: قول بعضهم: إنها كل ما يشعر بالاستهانة بالدين وعدم الاكتراث به، قال به إمام الحرمين واستحسنه الرازي، وفيه: أنه عنوان الطغيان والاعتداء، وهي إحدى الكبائر، وهناك ذنوب كبيرة موبقة وإن لم تقترف بهذا العنوان، كأكل مال اليتيم، وزنا المحارم، وقتل النفس المؤمنة من غير حق.

د. القول الرابع: الكبيرة ما حرمت لنفسها لا لعارض: قول بعضهم: إن الكبيرة ما حرمت لنفسها لا لعارض، وهذا كالمقابل للقول السابق، وفيه: أن الطغيان والاستهانة ونحو ذلك من أكبر الكبائر، وهي عناوين طارية، وبطروها على معصية وعروضها لها، تصير من الكبائر الموبقة.

هـ. القول الخامس: الكبائر ما في سورة النساء

قول بعضهم: إن الكبائر ما اشتملت عليه آيات سورة النساء من أول السورة إلى تمام ثلاثين آية، وكان المراد أن قوله: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ إشارة إلى المعاصي المبينة في الآيات السابقة عليه، كقطيعة الرحم، وأكل مال اليتيم، والزنا، ونحو ذلك، وفيه: أنه ينافي إطلاق الآية.

و. القول السادس: كل ما نهى الله عنه فهو كبيرة: قول بعضهم (وينسب إلى ابن عباس): كل ما نهى الله عنه فهو كبيرة، ولعله لكون مخالفته تعالى أمراً عظيماً، وفيه: أنك قد عرفت أن انقسام المعصية إلى الكبيرة والصغيرة إنما هو بقياس بعضها إلى بعض، وهذا الذي ذكره مبني على قياس حال الإنسان في مخالفته ـ وهو عبد ـ إلى الله سبحانه ـ وهو رب كل شيء ـ، ومن الممكن أن يميل إلى هذا القول بعضهم بتوهم كون الإضافة في قوله تعالى: ﴿كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ بيانية، لكنه فاسد، لرجوع معنى الآية حينئذ

إلى قولنا: (إن تجتنبوا المعاصي جميعاً نكفر عنكم سيئاتكم)، ولا سيئة مع اجتناب المعاصي، وإن أريد تكفير سيئات المؤمنين قبل نزول الآية، اختصت الآية بأشخاص من حضر عند النزول، وهو خلاف ظاهر الآية من العموم، ولو عمت الآية، عاد المعنى إلى: (إنكم إن عزمتم على اجتناب جميع المعاصي واجتنبتموها، كفرنا عنكم سيئاتكم السابقة عليه)، وهذا أمر نادر شاذ المصداق أو عديمه، لا يحمل عليه عموم الآية، لأن نوع الإنسان لا يخلو عن السيئة واللمم إلا من عصمه الله بعصمته، فافهم ذلك.

ز. القول السابع: الصغيرة ما نقص عقابه عن ثوابه: قولهم: إن الصغيرة ما نقص عقابه عن ثواب صاحبه، والكبيرة ما يكبر عقابه عن ثوابه، نسب إلى المعتزلة، وفيه: أن ذلك أمر لا يدل عليه هذه الآية ولا غيرها من آيات القرآن، نعم، من الثابت بالقرآن وجود الحبط في بعض المعاصي في الجملة، لا في جميعها، سواء كان على وفق ما ذكروه أو لا على وفقه، وقد مر البحث عن معنى الحبط مستوفى في الجزء الثاني من هذا الكتاب.

وقالوا أيضاً: يجب تكفير السيئات والصغائر عند اجتناب الكبائر، ولا تحسن المؤاخذة عليها، وهذا أيضاً أمر لا تدل الآية عليه البتة.

ح. القول الثامن: الكبر والصغر اعتباران يعرضان لكل معصية:

• قولهم: أن الكبر والصغر اعتباران يعرضان لكل معصية، فالمعصية التي يقترفها الإنسان استهانة بأمر الربوبية واستهزاء أو عدم مبالاة بها كبيرة، وهي بعينها لو اقترفت من جهة استشاطة غضب، أو غلبة جبن، أو ثورة شهوة، كانت صغيرة مغفورة بشرط اجتناب الكبائر.

• ولما كانت هذه العناوين الطارية المذكورة يجمعها العناد والاعتداء على الله، أمكن أن يلخص الكلام بأن كل واحدة من المعاصي المنهي عنها في الدين إن أتي بها عناداً واعتداء فهي كبيرة، وإلا فهي صغيرة مغفورة بشرط اجتناب العناد والاعتداء.

• قال بعضهم: إن في كل سيئة وفي كل نهي خاطب الله به كبيرة أو كبائر، وصغيرة أو صغائر، وأكبر الكبائر في كل ذنب: عدم المبالاة بالنهي والأمر، واحترام التكليف، ومنه الإصرار، فإن المصر على الذنب لا يكون محترماً ولا مبالياً بالأمر والنهي، فالله تعالى يقول: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ أي الكبائر التي يتضمنها كل شيء تنهون عنه، ﴿نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ أي نكفر عنكم صغائرها، فلا نؤاخذكم عليه.

• وفيه: أن استلزام اقتران كل معصية مقترفة بما يوجب كونها طغياناً واستعلاءً على الله سبحانه، صيرورتها معصية كبيرة، لا يوجب كون الكبر دائماً مدار هذا الاعتبار، حتى لا يكون بعض المعاصي كبيرة في نفسها مع عدم عروض شيء من هذه العناوين عليه، فإن زنا المحارم بالنسبة إلى النظر إلى الأجنبية، وقتل النفس المحرمة ظلماً بالنسبة إلى الضرب، كبيرتان، عرض لهما عارض من العناوين أم لم يعرض، نعم، كلما عرض شيء من هذه العناوين المهلكة، اشتد النهي بحسبه وكبرت المعصية وعظم الذنب، فما الزنا عن هوى النفس وغلبة الشهوة والجهالة، كالزنا بالاستباحة.

• على أن هذا المعنى (أن تجتنبوا في كل معصية كبائرها، نكفر عنكم صغائرها) معنى رديء لا يحتمله قوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ بحسب ما لها من السياق، على ما لا يخفى لكل من استأنس قليل استيناس بأساليب الكلام.

ط. القول التاسع: الجمع بين الأقوال (نقل عن الغزالي):

• ومنها: ما يتراءى من ظاهر كلام الغزالي على ما نقل عنه من الجمع بين الأقوال، وهو أن بين المعاصي بقياس بعضها إلى بعض كبيرة وصغيرة، كزنا المحصنة من المحارم بالنسبة إلى النظر إلى الأجنبية، وإن كانت بعض المعاصي يكبر بانطباق بعض العناوين المهلكة الموبقة عليه، كالإصرار على الصغائر، فبذلك تصير المعصية كبيرة بعد ما لم تكن.

• فبهذا يظهر أن المعاصي تنقسم إلى صغيرة وكبيرة بحسب قياس البعض إلى البعض بالنظر إلى نفس العمل وجرم الفعل، ثم هي مع ذلك تنقسم إلى القسمين بالنظر إلى أثر الذنب ووباله في إحباطه للثواب بغلبته عليه، أو نقصه منه إذا لم يغلبه، فيزول الذنب بزوال مقدار يعادله من الثواب، فإن لكل طاعة تأثيراً حسناً في النفس يوجب رفعه مقامها وتخلصها من قذارة البعد وظلمة الجهل، كما أن لكل معصية تأثيراً سيئاً فيها يوجب خلاف ذلك من انحطاط محلها وسقوطها في هاوية البعد وظلمة الجهل.

• فإذا اقترف الإنسان شيئاً من المعاصي، وقد هيأ لنفسه شيئاً من النور والصفاء بالطاعة، فلا بد من أن يتصادم ظلمة المعصية ونور الطاعة، فإن غلبت ظلمة المعصية ووبال الذنب نور الطاعة وظهرت عليه، أحبطته، وهذه هي المعصية الكبيرة، وإن غلبت الطاعة بما لها من النور والصفاء، أزالت ظلمة الجهل وقذارة الذنب ببطلان مقدار يعادل ظلمة الذنب من نور الطاعة، ويبقى الباقي من نورها وصفائها تتنور

وتصفو به النفس، وهذا معنى التحابط، وهو بعينه معنى غفران الذنوب الصغيرة وتكفير السيئات، وهذا النوع من المعاصي هي المعاصي الصغيرة.

• وأما تكافؤ السيئة والحسنة بما لهما من العقاب والثواب، فهو وإن كان مما يحتمله العقل في بادي النظر، ولازمه صحة فرض إنسان أعزل لا طاعة له ولا معصية، ولا نور لنفسه ولا ظلمة، لكن يبطله قوله تعالى: ﴿فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾ [الشورى: ٧]، انتهى ملخصاً.

• وقد رده الرازي بأنه يبتني على أصول المعتزلة الباطلة عندنا، وشدد النكير على الرازي في (المنار) قائلاً: (وإذا كان هذا ـ يعني انقسام المعصية إلى الصغيرة والكبيرة في نفسها ـ صريحاً في القرآن، فهل يعقل أن يصح عن ابن عباس إنكاره؟ لا، بل روى عبد الرزاق عنه أنه قيل له: هل الكبائر سبع؟ فقال: هي إلى السبعين أقرب، وروى ابن جبير أنه قال: هي إلى السبعمائة أقرب، وإنما عزي القول بإنكار تقسيم الذنوب إلى صغائر وكبائر إلى الأشعرية، وكأن القائلين بذلك منهم أرادوا أن يخالفوا به المعتزلة ولو بالتأويل، كما يعلم من كلام ابن فورك فإنه صحح كلام الأشعرية وقال: معاصي الله كلها كبائر، وإنما يقال لبعضها صغيرة وكبيرة بإضافة، وقالت المعتزلة: الذنوب على ضربين: صغائر وكبائر، وهذا ليس بصحيح)، انتهى، وأول الآية تأويلاً بعيداً.

• وهل يئول الآيات والأحاديث لأجل أن يخالف المعتزلة ولو فيما أصابوا فيه؟ لا يبعد ذلك، فإن التعصب للمذاهب هو الذي صرف كثيراً من العلماء الأزكياء عن إفادة أنفسهم وأمتهم بفطنتهم، وجعل كتبهم فتنة للمسلمين، اشتغلوا بالجدل فيها عن حقيقة الدين، وسترى ما ينقله الرازي عن الغزالي، ويرده لأجل ذلك، وأين الرازي من الغزالي، وأين معاوية من علي، انتهى، ويشير في آخر كلامه إلى ما نقلناه عن الغزالي والرازي.

• وكيف كان، فما ذكره الغزالي وإن كان وجيهاً في الجملة، لكنه لا يخلو عن خلل من جهات:

• الجهة الأولى: عدم تطابق التقسيمين: أن ما ذكره من انقسام المعاصي إلى الصغائر والكبائر بحسب تحابط الثواب والعقاب، لا ينطبق دائماً على ما ذكره من الانقسام بحسب نفس المعاصي ومتون الذنوب في أول كلامه، فإن غالب المعاصي الكبيرة المسلمة في نفسها، يمكن أن يصادف في فاعله ثواباً كبيراً يغلب عليها، وكذا يمكن أن تفرض معصية صغيرة تصادف من الثواب الباقي في النفس ما هو أصغر منها

وأنقص، وبذلك يختلف الصغيرة والكبيرة بحسب التقسيمين، فمن المعاصي ما هي صغيرة على التقسيم الأول، كبيرة بحسب التقسيم الثاني، ومنها ما هي بالعكس، فلا تطابق كلياً بين التقسيمين.

• الجهة الثانية: عدم ثبوت التحابط كلياً: أن التصادم بين آثار المعاصي والطاعات وإن كان ثابتاً في الجملة، لكنه مما لم يثبت كلياً من طريق الظواهر الدينية من الكتاب والسنة أبداً، وأي دليل من طريق الكتاب والسنة يدل على تحقق التزايل والتحابط بنحو الكلية بين عقاب المعاصي وثواب الطاعات؟

• والذي أجرى تفصيل البحث فيه من الحالات الشريفة النورية النفسانية، والحالات الأخرى الخسيسة الظلمانية كذلك أيضاً، فإنها وإن كانت تتصادم بحسب الغالب وتتزايل وتتفانى، لكن ذلك ليس على وجه كلي دائمي، بل ربما يثبت كل من الفضيلة والرذيلة في مقامها وتتصالح على البقاء، وتقتسم النفس، كأن شيئاً منها للفضيلة خاصة، وشيئاً منها للرذيلة خاصة، فترى الرجل المسلم مثلاً: يأكل الربا ولا يلوي عن ابتلاع أموال الناس، ولا يصغي إلى استغاثة المطلوب المستأصل المظلوم، ويجتهد في الصلوات المفروضة، ويبالغ في خضوعه وخشوعه، أو أنه لا يبالي في إهراق الدماء وهتك الأعراض والإفساد في الأرض، ويخلص لله أي إخلاص في أمور من الطاعات والقربات، وهذا هو الذي يسميه علماء النفس اليوم (ازدواج الشخصية) بعد تعددها وتنازعها، وهو أن تتنازع الميول المختلفة النفسانية، وتثور بعضها على بعض بالتزاحم والتعارض، ولا يزال الإنسان في تعب داخلي من ذلك حتى تستقر الملكتان، فتزدوجان وتتصالحان، ويغيب كل عند ظهور الأخرى وانتهاضها وإمساكها على فريستها، كما عرفت من المثال المذكور آنفاً.

• الجهة الثالثة: إلغاء دور الاجتناب: أن لازم ما ذكره أن يلغو اعتبار الاجتناب في تكفير السيئات، فإن من لا يأتي بالكبائر لا لأنه يكف نفسه عنها مع القدرة والتمايل النفساني عليها، بل لعدم قدرته عليها وعدم استطاعته منها، فإن سيئاته تنحبط بالطاعات لغلبة ثوابه على الفرض على ما له من العقاب، وهو تكفير السيئات، فلا يبقى لاعتبار اجتناب الكبائر وجه مرضي.

• قال الغزالي في الإحياء: (اجتناب الكبيرة إنما يكفر الصغيرة إذا اجتنبها مع القدرة والإرادة، كمن يتمكن من امرأة ومن مواقعتها فيكف نفسه عن الوقاع، فيقتصر على نظر أو لمس، فإن مجاهدة نفسه بالكف عن الوقاع أشد تأثيراً في تنوير قلبه من إقدامه على النظر في إظلامه، فهذا معنى تكفيره، فإن كان عنيناً، أو

لم يكن امتناعه إلا بالضرورة للعجز، أو كان قادراً ولكن امتنع لخوف أمر الآخرة، فهذا لا يصلح للتكفير أصلاً، وكل من لا يشتهي الخمر بطبعه، ولو أبيح له لما شربه، فاجتنابه لا يكفر عنه الصغائر التي هي من مقدماته، كسماع الملاهي والأوتار، نعم، من يشتهي الخمر وسماع الأوتار فيمسك نفسه بالمجاهدة عن الخمر ويطلقها في السماع، فمجاهدته النفس بالكف ربما يمحو عن قلبه الظلمة التي ارتفعت إليه من معصية السماع، فكل هذه أحكام أخروية)، انتهى.

• وقال أيضاً في محل آخر: (كل ظلمة ارتفعت إلى القلب لا يمحوها إلا نور يرتفع إليها بحسنة تضادها، والمتضادات هي المتناسبات، فلذلك ينبغي أن تمحى كل سيئة بحسنة من جنسها لكي تضادها، فإن البياض يزال بالسواد لا بالحرارة والبرودة، وهذا التدريج والتحقيق من التلطف في طريقة المحو، فالرجاء فيه أصدق والثقة به أكثر من أن يواظب على نوع واحد من العبادات، وإن كان ذلك أيضاً مؤثراً في المحو)، انتهى كلامه.

• وكلامه كما ترى يدل على أن المحبط للسيئات هو الاجتناب الذي هو الكف، مع أنه غير لازم على هذا القول.

٦. الكلام الجامع في المسألة:

أ. والكلام الجامع الذي يمكن أن يقال في المقام، مستظهراً بالآيات الكريمة: هو أن الحسنات والسيئات متحابطة في الجملة، غير أن تأثير كل سيئة في كل حسنة وبالعكس بنحو النقص منه أو إفنائه، مما لا دليل عليه، ويدل عليه اعتبار حال الأخلاق والحالات النفسانية، التي هي نعم العون في فهم هذه الحقائق القرآنية في باب الثواب والعقاب.

ب. وأما الكبائر والصغائر من المعاصي، فظاهر الآية ـ كما عرفت ـ هو أن المعاصي بقياس بعضها إلى بعض ـ كقتل النفس المحترمة ظلماً بالقياس إلى النظر إلى الأجنبية، وشرب الخمر بالاستحلال بالقياس إلى شربها بهوى النفس ـ بعضها كبيرة وبعضها صغيرة، من غير ظهور ارتباط ذلك بمسألة الإحباط والتكفير بالكلية.

ج. ثم إن الآية ظاهرة في أن الله سبحانه يعد لمن اجتنب الكبائر أن يكفر عنه سيئاته جميعاً، ما تقدم منها وما تأخر، على ما هو ظاهر إطلاق الآية، ومن المعلوم أن الظاهر من هذا الاجتناب: أن يأتي كل مؤمن

بما يمكنه من اجتناب الكبائر، وما يصدق في مورده الاجتناب من الكبائر، لا أن يجتنب كل كبيرة بالكف عنها، فإن الملتفت أدنى التفات إلى سلسلة الكبائر لا يرتاب في أنه لا يتحقق في الوجود من يميل إلى جميعها ويقدر عليها عامة، أو يندر ندرة ملحقة بالعدم، وتنزيل الآية هذه المنزلة لا يرتضيها الطبع المستقيم.

د. فالمراد: أن من اجتنب ما يقدر عليه من الكبائر وتتوق نفسه إليه منها ـ وهي الكبائر التي يمكنه أن يجتنبها ـ كفر الله سيئاته، سواء جانسها أو لم يجانسها.

هـ. وأما إن هذا التكفير للاجتناب، بأن يكون الاجتناب في نفسه طاعة مكفرة للسيئات، كما أن التوبة كذلك، أو أن الإنسان إذا لم يقترف الكبائر، خلي ما بينه وبين الصغائر والطاعات الحسنة، فالحسنات يكفرن سيئاته، وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ [هود: ١١٤]، وظاهر الآية ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ أن للاجتناب دخلاً في التكفير، وإلا كان الأنسب بيان أن الطاعات يكفرن السيئات، كما في قوله: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ﴾، أو إن الله سبحانه يغفر الصغائر مهما كانت من غير حاجة إلى سرد الكلام جملة شرطية.

و. والدليل على كبر المعصية: هو شدة النهي الوارد عنها، أو الإيعاد عليها بالنار، أو ما يقرب من ذلك، سواء كان ذلك في كتاب أو سنة، من غير دليل على الحصر.

٢٠. العفو والمغفرة في القرآن

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا وَلَقَدْ عَفَا اللهُ عَنْهُمْ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٥٥] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [معنى العفو والمغفرة في القرآن: حقيقتها ومصاديقها]، خلاصته «الميزان: ٤/ ٥١»:

أ. العفو في اللغة هو القصد لتناول الشيء، ومنه (عفت الريح الدار) أي قصدتها متناولة آثارها، وفي العفو الإلهي يعني أن الله يتناول الذنب فيزيله.

ب. المغفرة (الستر) متفرعة على العفو، فالذنب يؤخذ أولاً ثم يستر، فلا يظهر لا عند العبد ولا عند غيره.

ج. العفو والمغفرة بحسب المصداق واحد، وإن اختلفا بحسب العناية الذهنية، ويصح إطلاقها

على غير الله.

د. العفو والمغفرة يتعلقان بالآثار التكوينية والتشريعية والدنيوية والأخروية جميعاً:

هـ. الشرك موت، والمعاصي ظلمات، والمغفرة إزالة الموت والظلمة، والإيمان حياة، والمغفرة تتمة النور.

و. مصداق العفو والمغفرة في الأمور التكوينية: إزالة المانع بإيراد سبب يدفعه، وفي التشريعية: إزالة السبب المانع عن الإرفاق، وفي مورد السعادة: إزالة المانع عنها.

نصّ المبحث:

١. معنى العفو لغةً:

العفو على ما ذكره الراغب ـ وهو المعنى المتحصل من موارد استعمالاته ـ هو القصد لتناول الشيء، يقال: (عفاه واعتفاه) أي قصده متناولاً ما عنده، و(عفت الريح الدار) قصدتها متناولة آثارها، انتهى، وكان قولهم: (عفت الدار إذ بلت) مبني على عناية لطيفة، وهي أن الدار كأنها قصدت آثار نفسها وظواهر زينتها فأخذته، فغابت عن أعين الناظرين، وبهذه العناية ينسب العفو إليه تعالى، كأنه تعالى يعني بالعبد فيأخذ ما عنده من الذنب ويتركه بلا ذنب.

٢. المغفرة متفرعة على العفو:

أ. ومن هنا يظهر أن المغفرة ـ وهو الستر ـ متفرع عليه بحسب الاعتبار، فإن الشيء كالذنب مثلاً يؤخذ ويتناول أولاً، ثم يستر عليه، فلا يظهر ذنب المذنب لا عند نفسه ولا عند غيره، قال تعالى: ﴿وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقال: ﴿وَكَانَ اللهُ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ [النساء: ٩٩]

ب. وقد تبين بذلك أن العفو والمغفرة وإن كانا مختلفين متفرعاً أحدهما على الآخر بحسب العناية الذهنية، لكنهما بحسب المصداق واحد، وأن معناهما ليس من المعاني المختصة به تعالى، بل يصح إطلاقهما على غيره تعالى بما لهما من المعنى، كما قال تعالى: ﴿إِلَّا أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، وقال تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللهِ﴾ [الجاثية: ١٤]، وقال تعالى: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، فأمر نبيه ﷺ أن يعفوا عنهم ـ فلا يرتب الأثر على معصيتهم من المؤاخذة والعتاب والإعراض ونحو ذلك ـ وأن يستغفر فيسأل الله أن يغفر

لهم ـ وهو تعالى فاعله لا محالة ـ فيما يرجع إليه من آثار الذنب.

٣. تعلق العفو والمغفرة بالآثار جميعاً:

أ. وقد تبين أيضاً أن معنى العفو والمغفرة يمكن أن يتعلق بالآثار التكوينية والتشريعية والدنيوية والأخروية جميعاً، قال تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ﴾ [الشورى: ٣٠]، والآية شاملة للآثار والعواقب الدنيوية قطعاً، ومثله قوله تعالى: ﴿وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِي الْأَرْضِ﴾ [الشورى: ٥]، على ظاهر معناه، وكذا قول آدم وزوجته فيما حكاه الله عنهما: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الأعراف: ٢٣]، بناء على أن ظلمهما كان معصية لنهي إرشادي لا مولوي.

ب. والآيات الكثيرة القرآنية دالة على أن القرب والزلفى من الله، والتنعم بنعم الجنة، يتوقف على سبق المغفرة الإلهية وإزالة رين الشرك والذنوب بتوبة ونحوها، كما قال تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [المطففين: ١٤]، وقال تعالى: ﴿وَمَن يُؤْمِن بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ﴾ [التغابن: ١١]

٤. الشرك موت والمعاصي ظلمات:

أ. وبالجملة، العفو والمغفرة من قبيل إزالة المانع ورفع المنافي المضاد، وقد عد الله سبحانه الإيمان والدار الآخرة حياة، وآثار الإيمان وأفعال أهل الآخرة وسيرهم الحيوي نوراً، كما قال: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾ [الأنعام: ١٢٢]، وقال تعالى: ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ﴾ [العنكبوت: ٦٤]، فالشرك موت، والمعاصي ظلمات، قال تعالى: ﴿أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠]، فالمغفرة إزالة الموت والظلمة، وإنما تكون بحياة وهو الإيمان، ونور وهو الرحمة الإلهية.

ب. فالكافر لا حياة له ولا نور، والمؤمن المغفور له له حياة ونور، والمؤمن إذا كان معه سيئات، حيَ، لكن لم يتم له نوره، وإنما يتم بالمغفرة، قال تعالى: ﴿نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَاغْفِرْ لَنَا﴾ [التحريم: ٨]

٥. خلاصة: مصاديق العفو والمغفرة:

فظهر من جميع ما تقدم أن مصداق العفو والمغفرة إذا نسب إليه تعالى:

أ. في الأمور التكوينية: كان إزالة المانع بإيراد سبب يدفعه.

ب. وفي الأمور التشريعية: إزالة السبب المانع عن الإرفاق ونحوه.

ج. وفي مورد السعادة والشقاوة: إزالة المانع عن السعادة.

الثالث عشر ـ الشريعة والفقه

نتناول في هذا الفصل ما أورده الطباطبائي من مباحث تتعلق ببعض المسائل الفقهية، وخصوصا تلك التي ثار الجدال حولها بين الطوائف الإسلامية:

١ . معنى الشريعة والدين والملة في عرف القرآن

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة: ٤٨] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [معنى الشريعة والدين والملة في عرف القرآن: الفروق الدلالية]، خلاصته «الميزان: ٥/ ٣٥٠»:

أ. الشريعة في القرآن تعني الطريقة المهدة لأمة أو نبي معين، وهي أخص من الدين.

ب. الدين هو السنة والطريقة الإلهية العامة لجميع الأمم، ولا يقبل النسخ بمعناه الواسع.

ج. الشريعة تقبل النسخ، والدين بمعناه العام لا ينسخ:

د. الدين ينسب إلى الواحد والجماعة، أما الشريعة فلا تنسب إلى الفرد العادي، بل إلى واضعها أو النبي أو الأمة.

هـ. الملة مرادفة للشريعة، لكنها تستعمل بعناية أنها طريقة مأخوذة عن الغير بالاتباع العملي، ولذلك لا تضاف إلى الله.

و. الخلاصة: الدين أعم، والشريعة والملة أخص، مع فرق في العناية اللفظية.

نصّ المبحث:

١ . معنى الشريعة في القرآن:

معنى الشريعة كما عرفت هو الطريقة، والدين وكذلك الملة: طريقة متخذة، لكن الظاهر من القرآن أنه يستعمل الشريعة في معنى أخص من الدين، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلَامُ﴾

[آل عمران: ١٩]، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥]، إذا انضما إلى قوله: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، وقوله: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾ [الجاثية: ١٨]

٢. الفرق بين الشريعة والدين:

أ. فكان الشريعة هي الطريقة الممهدة لأمة من الأمم، أو لنبي من الأنبياء الذين بعثوا بها، كشريعة نوح، وشريعة إبراهيم، وشريعة موسى، وشريعة عيسى، وشريعة محمد ﷺ، والدين هو السنة والطريقة الإلهية العامة لجميع الأمم، فالشريعة تقبل النسخ، دون الدين بمعناه الوسيع.

ب. وهناك فرق آخر: وهو أن الدين ينسب إلى الواحد والجماعة كيفما كانا، ولكن الشريعة لا تنسب إلى الواحد إلا إذا كان واضعها أو القائم بأمرها، يقال: دين المسلمين ودين اليهود وشريعتهم، ويقال: دين الله وشريعته، ودين محمد وشريعته، ويقال: دين زيد وعمرو، ولا يقال: شريعة زيد وعمرو، ولعل ذلك لما في لفظ الشريعة من التلميح إلى المعنى الحدثي ـ وهو تمهيد الطريق ونصبه ـ فمن الجائز أن يقال: الطريقة التي مهدها الله، أو الطريقة التي مهدت للنبي أو للأمة الفلانية، دون أن يقال: الطريقة التي مهدت لزيد، إذ لا اختصاص له بشيء.

٤. آية الشورى لا تنافي الاختصاص:

أ. وكيف كان، فالمستفاد منها أن الشريعة أخص معنى من الدين، وأما قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ﴾ [الشورى: ١٣]، فلا ينافي ذلك، إذ الآية إنما تدل على أن شريعة محمد ﷺ المشروعة لأمته هي مجموع وصايا الله سبحانه لنوح وإبراهيم وموسى وعيسى، مضافاً إليها ما أوحاه إلى محمد صلى الله عليه وآله وعليهم، وهو كناية إما عن كون الإسلام جامعاً لمزايا جميع الشرائع السابقة وزيادة، أو عن كون الشرائع جميعاً ذات حقيقة واحدة بحسب اللب، وإن كانت مختلفة بحسب اختلاف الأمم في الاستعداد، كما يشعر به أو يدل عليه قوله بعده: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣]

ب. فنسبة الشرائع الخاصة إلى الدين ـ وهو واحد، والشرائع تنسخ بعضها بعضاً ـ كنسبة الأحكام الجزئية في الإسلام (فيها ناسخ ومنسوخ) إلى أصل الدين، فالله سبحانه لم يتعبد عباده إلا لدين واحد وهو

الإسلام، إلا أنه سلك بهم لنيل ذلك مسالك مختلفة، وسن لهم سنناً متنوعة على حسب اختلاف استعداداتهم وتنوعها، وهي شرائع نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلى الله عليه وآله وعليهم، كما أنه تعالى ربما نسخ في شريعة واحدة بعض الأحكام ببعض، لانقضاء مصلحة الحكم المنسوخ وظهور مصلحة الحكم الناسخ، كنسخ الحبس المخلد في زنا النساء بالجلد والرجم وغير ذلك، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾ [المائدة: ٤٨]

٥. معنى الملة والفرق بينها وبين الشريعة:

أ. وأما الملة، فكان المراد بها السنة الحيوية المسلوكة بين الناس، وكان فيها معنى الإملال والإملاء، فتكون هي الطريقة المأخوذة من الغير، وليس الأصل في معناه واضحاً ذاك الوضوح، فالأشبه أن تكون مرادفة للشريعة، بمعنى أن الملة كالشريعة هي الطريقة الخاصة بخلاف الدين، وإن كان بينهما فرق من حيث إن الشريعة تستعمل فيها بعناية أنها سبيل مهده الله تعالى لسلوك الناس إليه، والملة إنما تطلق عليها لكونها مأخوذة عن الغير بالاتباع العملي، ولعله لذلك لا تضاف إلى الله سبحانه، كما يضاف الدين والشريعة، يقال: دين الله وشريعة الله، ولا يقال: ملة الله.

ب. بل إنما تضاف إلى النبي مثلاً من حيث إنها سيرته وسنته، أو إلى الأمة من جهة أنهم سائرون مستنون به، قال تعالى: ﴿مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [البقرة: ١٣٥]، وقال تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام: ﴿إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَهُم بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ﴾ [يوسف: ٣٧ ـ ٣٨]، وقال تعالى حكاية عن الكفار في قولهم لأنبيائهم: ﴿لَنُخْرِجَنَّكُم مِّنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا﴾ [إبراهيم: ١٣]

٦. خلاصة الفروق:

فقد تلخص أن الدين في عرف القرآن أعم من الشريعة والملة، وهما كالمترادفين مع فرق ما من حيث العناية اللفظية.

٢. القبلة في الإسلام والتوحيد والوحدة

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا﴾

[البقرة: ١٤٢] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [القبلة في الإسلام: رمز التوحيد ووحدة الأمة]، خلاصته «الميزان: ١/ ٣٣٨»:

أ. الاجتماع الإنساني نشأ عن إلهام فطري من الله، واستشعر الإنسان بالحاجة إلى التعاون، ثم أُلهِم بالعلوم والإدراكات التي تربطه بأفعاله وحوائجه، كاعتقاد الحسن والقبح والرئاسة والملك والمعاملات.

ب. التوجه العبادي إلى الله المنزه عن المادة لا بد أن يكون على سبيل التمثيل، بأن تمثل هيئات الأفعال (كالسجود والركوع والطواف) للتوجهات القلبية.

ج. استقبال المعبود هو روح العبادة، وبدونه لا حياة لها، والتمثيل ضروري لكمالها وثباتها.

د. الوثنيون كانوا يستقبلون آلهتهم، لكن الإسلام جعل الكعبة قبلة، وأمر باستقبالها في الصلاة، ونهى عن استقبالها واستدبارها في حالات أخرى.

هـ. القبلة تحفظ للإنسان ذكر ربه في جميع أحواله، وتذكرهم بوحدتهم الفكرية وارتباط جمعهم.

و. القبلة تعطي الاجتماع أرقى صور الوحدة، وتحفظ وحدة الدين وشوكة الجمع، حتى بعد افتراق المذاهب.

نصّ المبحث:

١. الاجتماع الإنساني وإلهام الفطرة:

المتأمل في شؤون الاجتماع الإنساني، والناظر في الخواص والآثار التي يتعقبها هذا الأمر المسمى بالاجتماع من جهة أنه اجتماع، لا يشك في أن هذا الاجتماع إنما كوّنه، ثم شعّبه وبسطته إلى شعبه وأطرافه، الطبيعة الإنسانية، لما استشعرت بإلهام من الله سبحانه بجهات حاجتها في البقاء والاستكمال إلى أفعال اجتماعية، فتلتجي إلى الاجتماع وتلزمها، لتوفق إلى أفعالها وحركاتها وسكناتها في مهد تربية الاجتماع وبمعونته، ثم استشعرت وأُلهِمت بعلوم (صور ذهنية) وإدراكات توقعها على المادة، وعلى حوائجها فيها وعلى أفعالها، وجهات أفعالها، تكون هي الوصلة والرابطة بينها وبين أفعالها وحوائجها، كاعتقاد الحسن والقبح، وما يجب وما ينبغي، وسائر الأصول الاجتماعية من الرئاسة والمرؤوسية والملك والاختصاص، والمعاملات المشتركة والمختصة، وسائر القواعد والنواميس العمومية والآداب والرسوم القومية التي لا تخلو عن التحول والاختلاف باختلاف الأقوام والمناطق والأعصار، فجميع هذه المعاني والقواعد المستقرة

عليها من صنع الطبيعة الإنسانية بإلهام من الله سبحانه، تلطفت بها طبيعة الإنسان، لتمثل بها ما تعتقدها وتريدها من المعاني في الخارج، ثم تتحرك إليها بالعمل والفعل والترك والاستكمال.

٢. التوجه العبادي والتمثيل بالفعل:

وتوجه العبادي إلى الله سبحانه، وهو المنزه عن شؤون المادة، والمقدس عن تعلق الحس المادي، إذا أريد أن يتجاوز حد القلب والضمير، وتنزل على موطن الأفعال ـ وهي لا تدور إلا بين الماديات ـ لم يكن في ذلك بدّ ومخلص من أن يكون على سبيل التمثيل، بأن يلاحظ التوجهات القلبية على اختلاف خصوصياتها، ثم تمثل في الفعل بما يناسبها من هيئات الأفعال وأشكالها، كالسجدة يراد بها التذلل، والركوع يراد به التعظيم، والطواف يراد به تفدية النفس، والقيام يراد به التكبير، والوضوء والغسل يراد بهما الطهارة للحضور، ونحو ذلك، ولا شك أن التوجه إلى المعبود واستقباله من العبد في عبوديته، روح عبادته التي لولاها لم يكن لها حياة ولا كينونة، وإلى تمثيله تحتاج العبادة في كمالها وثباتها واستقرار تحققها.

٣. القبلة في الأديان السابقة والإسلام:

وقد كان الوثنيون وعبدة الكواكب وسائر الأجسام من الإنسان وغيره يستقبلون معبوداتهم وآلهتهم، ويتوجهون إليهم بالأبدان في أمكنة متقاربة، لكن دين الأنبياء ـ ونخص بالذكر من بينها دين الإسلام الذي يصدقها جميعاً ـ وضع الكعبة قبلة، وأمر باستقبالها في الصلاة التي لا يعذر فيها مسلم، أينما كان من أقطار الأرض وآفاقها، ونهى عن استقبالها واستدبارها في حالات، وندب إلى ذلك في أخرى، فاحتفظ على قلب الإنسان بالتوجه إلى بيت الله، وأن لا ينسى ربه في خلوه وجلوته، وقيامه وقعوده، ومنامه ويقظته، ونسكه وعبادته، حتى في أخس حالاته وأرديها، فهذا بالنظر إلى الفرد.

٤. القبلة وأثرها الاجتماعي:

وأما بالنظر إلى الاجتماع، فالأمر أعجب، والأثر أجلى وأوقع، فقد جمع الناس على اختلاف أزمنتهم وأمكنتهم على التوجه إلى نقطة واحدة، يمثل بذلك وحدتهم الفكرية وارتباط جامعتهم، والتيام قلوبهم، وهذا ألطف روح يمكن أن تنفذ في جميع شؤون الأفراد في حياتهم المادية والمعنوية، تعطي من الاجتماع أرقاه، ومن الوحدة أوفاها وأقواها، خص الله تعالى بها عباده المسلمين، وحفظ به وحدة دينهم، وشوكة جمعهم، حتى بعد أن تحزبوا أحزاباً، وافترقوا مذاهب وطرائق قدداً، لا يجتمع منهم اثنان على رأي،

نشكر الله تعالى على آلائه.

٣. القبلة في الإسلام: التطور العلمي من الظن إلى التحقيق

عند تفسير قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا﴾ [البقرة: ١٤٢] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [تحديد القبلة في الإسلام: التطور العلمي من الظن إلى التحقيق]، خلاصته «الميزان: ١/ ٣٣٦»:

أ. تشريع القبلة في الإسلام جعل الناس بحاجة إلى تحديد جهتها، وكان الأمر في البداية بالظن والتخمين، ثم تطور بالاستعانة بالرياضيات.

ب. استخدم العلماء الجداول الجغرافية (الزيجات) لاستخراج انحراف مكة عن نقطة الجنوب في كل بلد، باستخدام حساب الجيوب والمثلثات.

ج. استُعملت الآلة المغناطيسية (الحك) لتسريع التعيين، لكنها لا تخلو من نقص لعدم تطابق القطبين المغناطيسي والجغرافي.

د. الشيخ السردار الكابلي صحح حساب الطول والعرض للمدينة، وأثبت أن قبلة محراب النبي ﷺ في مسجده منطبقة على الحساب الصحيح، وهي كرامة نبوية.

هـ. المهندس عبد الرزاق البغائري وضع جداول لقبلة أكثر من ١٥٠٠ بقعة من بقاع الأرض.

و. المهندس حسين علي رزم آرا حلّ معضلة التفاوت بين القطبين المغناطيسي والجغرافي، واخترع حكاً جديداً لتحديد القبلة بدقة.

نصّ المبحث:

١. الحاجة إلى تحديد القبلة:

تشريع القبلة في الإسلام، واعتبار الاستقبال في الصلاة ـ وهي عبادة عامة بين المسلمين ـ وكذا في الذبائح، وغير ذلك مما يبتلى به عموم الناس، أحوج الناس إلى البحث عن جهة القبلة وتعيينها، وقد كان ذلك منهم في أول الأمر بالظن والحسبان ونوع من التخمين، ثم استنهض الحاجة العمومية الرياضيين من علمائهم أن يقربوه من التحقيق، فاستفادوا من الجداول الموضوعة في الزيجات لبيان عرض البلاد وطولها،

واستخرجوا انحراف مكة عن نقطة الجنوب في البلد، أي انحراف الخط الموصول بين البلد ومكة عن الخط الموصول بين البلد ونقطة الجنوب (خط نصف النهار) بحساب الجيوب والمثلثات، ثم عينوا ذلك في كل بلدة من بلاد الإسلام، بالدائرة الهندية المعروفة المعينة لخط نصف النهار، ثم درجات الانحراف وخط القبلة، ثم استعملوا لتسريع العمل وسهولته الآلة المغناطيسية المعروفة بالحك، فإنها بعقربتها تعين جهة الشمال والجنوب، فتنوب عن الدائرة الهندية في تعيين نقطة الجنوب، وبالعلم بدرجة انحراف البلد يمكن للمستعمل أن يشخص جهة القبلة.

٢. النقص في الحسابات القديمة:

لكن هذا السعي منهم ـ شكر الله تعالى سعيهم ـ لم يخلُ من النقص والاشتباه من الجهتين جميعاً:

أ. الجهة الأولى: نقص في حساب الطول: فإن المتأخرين من الرياضيين عثروا على أن المتقدمين اشتبه عليهم الأمر في تشخيص الطول، واختل بذلك حساب الانحراف، وتشخيص جهة الكعبة، وذلك أن طريقهم إلى تشخيص عرض البلاد ـ وهو ضبط ارتفاع القطب الشمالي ـ كان أقرب إلى التحقيق، بخلاف الطريق إلى تشخيص الطول، وهو ضبط المسافة بين النقطتين المشتركتين في حادثة سماوية مشتركة كالخسوف، بمقدار سير الشمس حساً عندهم، وهو التقدير بالساعة، فقد كان هذا بالوسائل القديمة عسيراً وعلى غير دقة، لكن توفر الوسائل وقرب الروابط اليوم سهل الأمر كل التسهيل.

ب. إسهام السردار الكابلي: فلم تزل الحاجة قائمة على ساق، حتى قام الشيخ الفاضل البارع الشهير بالسردار الكابلي ـ رحمة الله عليه ـ في هذه الأواخر بهذا الشأن، فاستخرج الانحراف القبلي بالأصول الحديثة، وعمل فيه رسالته المعروفة (بتحفة الأجلة في معرفة القبلة)، وهي رسالة ظريفة بيّن فيها طريق عمل استخراج القبلة بالبيان الرياضي، ووضع فيها جداول لتعيين قبلة البلاد، ومن ألطف ما وفق له في سعيه ـ شكر الله سعيه ـ ما أظهر به كرامة باهرة للنبي ﷺ في محرابه المحفوظ في مسجد النبي بالمدينة، وذلك: أن المدينة على ما حاسبه القدماء كانت ذات عرض: ٢٥ درجة وطول: ٧٥ درجة و٢٠ دقيقة، وكانت لا توافقه قبلة محراب النبي ﷺ في مسجده، لذلك كان العلماء لا يزالون باحثين في أمر قبلة المحراب، وربما ذكروا في انحرافه وجوهاً لا تصدقها حقيقة الأمر، لكنه ـ رحمه الله ـ أوضح أن المدينة على عرض: ٢٤ درجة و٥٧ دقيقة، وطول: ٣٩ درجة و٥٩ دقيقة، وانحراف: درجة و٤٥ دقيقة تقريباً، وانطبق على ذلك قبلة

المحراب أحسن الانطباق، وبدت بذلك كرامة باهرة للنبي في قبلته التي وجه وجهه إليها وهو في الصلاة، وذكر أن جبريل أخذ بيده وحوّل وجهه إلى الكعبة، صدق الله ورسوله.

ج. إسهام عبد الرزاق البغائري: ثم استخرج بعده المهندس الفاضل الزعيم عبد الرزاق البغائري ـ رحمة الله عليه ـ قبلة أكثر بقاع الأرض، ونشر فيها رسالة في معرفة القبلة، وهي جداول يذكر فيها ألف وخمسمائة بقعة من بقاع الأرض، وبذلك تمت النعمة في تشخيص القبلة.

٣. الجهة الثانية: نقص الآلة المغناطيسية:

أ. وأما الجهة الثانية ـ وهي الجهة المغناطيسية ـ فإنهم وجدوا أن القطبين المغناطيسيين في الكرة الأرضية غير منطبقين على القطبين الجغرافيين منها، فإن القطب المغناطيسي الشمالي مثلاً ـ على أنه متغير بمرور الزمان ـ بينه وبين القطب الجغرافي الشمالي ما يقرب من ألف ميل، وعلى هذا، فالحك لا يشخص القطب الجنوبي الجغرافي بعينه، بل ربما بلغ التفاوت إلى ما لا يتسامح فيه.

ب. إسهام حسين علي رزم آرا: وقد أنهض هذا المهندس الرياضي الفاضل الزعيم حسين علي رزم آرا في هذه الأيام ـ وهي سنة: ١٣٣٢ هجرية شمسية ـ على حل هذه المعضلة، واستخراج مقدار التفاوت بين القطبين الجغرافي والمغناطيسي بحسب النقاط المختلفة، وتشخيص انحراف القبلة من القطب المغناطيسي فيما يقرب من ألف بقعة من بقاع الأرض، واختراع حكّ يتضمن التقريب القريب من التحقيق في تشخيص القبلة، وها هو اليوم دائر معمول ـ شكر الله سعيه ـ.

٤. الكعبة المشرفة وتاريخها

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ [آل عمران: ٩٦-٩٧] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [الكعبة المشرفة: تاريخ البناء، الترميم، المنزلة، والولاية]، خلاصته «الميزان: ٣/ ٣٥٨»:

أ. الكعبة بناها إبراهيم الخليل عليه السلام، وكان القاطنون حولها إسماعيل وجرهم، وشكلها مربع تقريباً.

ب. جدد بناءها العمالقة، ثم جرهم، ثم قصي بن كلاب في القرن الثاني قبل الهجرة، وسقفها

بخشب الدوم وجذوع النخل.

ج. قبل البعثة بخمس سنين، هدم السيل الكعبة، وأعيد بناؤها، ووضع الحجر الأسود بيد النبي ﷺ.

د. في عهد عبد الله بن الزبير، هدمت الكعبة وأعيد بناؤها، ثم أمر عبد الملك بن مروان بإرجاعها إلى شكل قريش.

هـ. شكل الكعبة: مربع تقريباً، ارتفاعها ١٦ متراً، وزواياها أربعة (عراقي، شامي، يماني، أسود)، والحجر الأسود في الركن الشرقي.

و. كسوة الكعبة: أول من كساها تبع أبو بكر أسعد، واستمرت الكسوة حتى اليوم، وأول من كساها من داخل أم العباس.

ز. الكعبة كانت معظمة عند الهنود، والصابئة، والفرس، واليهود، والنصارى، والعرب، وكانت العرب تعظمها وتعدها بيتاً لله.

ح. ولاية الكعبة: من إسماعيل إلى جرهم، ثم العماليق، ثم خزاعة، ثم قريش (على يد قصي بن كلاب)، ثم استقرت في قريش حتى الفتح.

ط. من خواص الكعبة أنها لم يختلف في شأنها أحد من طوائف الإسلام.

نصّ المبحث:

١. تاريخ بناء الكعبة:

من المتواتر المقطوع به أن الذي بنى الكعبة إبراهيم الخليل عليه السلام، وكان القاطنون حولها يومئذ ابنه إسماعيل وجرهم من قبائل اليمن، وهي بناء مربع تقريباً، وزواياها الأربع إلى الجهات الأربع، تتكسر عليها الرياح ولا تضرها مهما اشتدت.

ما زالت الكعبة على بناء إبراهيم حتى جددها العمالقة، ثم بنو جرهم (أو بالعكس) كما مر في الرواية عن أمير المؤمنين عليه السلام.

ثم لما آل أمر الكعبة إلى قصي بن كلاب ـ أحد أجداد النبي ﷺ (القرن الثاني قبل الهجرة) ـ هدمها وبناها، فأحكم بنائها، وسقفها بخشب الدوم وجذوع النخل، وبنى إلى جانبها دار الندوة، وكان في هذه

الدار حكومته وشوراه مع أصحابه، ثم قسم جهات الكعبة بين طوائف قريش، فبنوا دورهم على المطاف حول الكعبة، وفتحوا عليه أبواب دورهم.

٢. بناء الكعبة قبل البعثة:

وقبل البعثة بخمس سنين، هدم السيل الكعبة، فاقتسمت الطوائف العمل لبنائها، وكان الذي يبنيها (ياقوم) الرومي، ويساعده عليه نجار مصري، ولما انتهوا إلى وضع الحجر الأسود، تنازعوا بينهم في أن أيها يختص بشرف وضعه، فرأوا أن يحكموا محمداً ﷺ ـ وسنه إذ ذاك خمس وثلاثون سنة ـ لما عرفوا من وفور عقله وسداد رأيه، فطلب رداءً، ووضع عليه الحجر، وأمر القبائل فأمسكوا بأطرافه ورفعوه، حتى إذا وصل إلى مكانه من البناء في الركن الشرقي، أخذه هو فوضعه بيده في موضعه، وكانت النفقة قد بهظتهم، فقصروا بنائها على ما هي عليه الآن، وقد بقي بعض ساحته خارج البناء من طرف الحجر (حجر إسماعيل) لاستصغارهم البناء.

٣. ترميم ابن الزبير والحجاج:

أ. وكان البناء على هذا الحال حتى تسلط عبد الله بن الزبير على الحجاز في عهد يزيد ابن معاوية، فحاربه الحصين قائد يزيد بمكة، وأصاب الكعبة بالمنجنيق، فانهدمت وأُحرقت كسوتها وبعض أخشابها، ثم انكشف عنها لموت يزيد، فرأى ابن الزبير أن يهدم الكعبة ويعيد بنائها، فأتى لها بالجص النقي من اليمن، وبناها به، وأدخل الحجر في البيت، وألصق الباب بالأرض، وجعل قبالته باباً آخر، ليدخل الناس من باب ويخرجوا من آخر، وجعل ارتفاع البيت سبعة وعشرين ذراعاً، ولما فرغ من بنائها، ضمخها بالمسك والعبير داخلاً وخارجاً، وكساها بالديباج، وكان فراغه من بنائها: ١٧ رجب سنة: ٦٤ هجرية.

ب. ثم لما تولى عبد الملك بن مروان الخلافة، بعث الحجاج بن يوسف قائده، فحارب ابن الزبير حتى غلبه فقتله، ودخل البيت، فأخبر عبد الملك بما أحدثه ابن الزبير في الكعبة، فأمره بإرجاعها إلى شكلها الأول، فهدم الحجاج من جانبها الشمالي ستة أذرع وشبراً، وبنى ذلك الجدار على أساس قريش، ورفع الباب الشرقي، وسد الغربي، ثم كبس أرضها بالحجارة التي فضلت منها.

٤. الترميمات في العصر العثماني:

ولما تولى السلطان سليمان العثماني الملك سنة ستين وتسعمائة، غير سقفها، ولما تولى السلطان أحمد

العثماني سنة إحدى وعشرين بعد الألف، أحدث فيها ترميماً، ولما حدث السيل العظيم سنة تسع وثلاثين بعد الألف، هدم بعض حوائطها الشمالية والشرقية والغربية، فأمر السلطان مراد الرابع من ملوك آل عثمان بترميمها، ولم يزل على ذلك حتى اليوم - وهو سنة ألف وثلاثمائة وخمس وسبعين هجرية قمرية، وسنة ألف وثلاثمائة وثمانية وثلاثين هجرية شمسية.

٥. شكل الكعبة وأبعادها:

أ. شكل الكعبة مربع تقريباً، وهي مبنية بالحجارة الزرقاء الصلبة، ويبلغ ارتفاعها ستة عشر متراً، وقد كانت في زمن النبي ﷺ أخفض منه بكثير، على ما يستفاد من حديث رفع النبي ﷺ علياً عليه السلام على عاتقه يوم الفتح لأخذ الأصنام التي كانت على الكعبة وكسرها.

ب. وطول الضلع الذي فيه الميزاب والذي قبالته: عشرة أمتار وعشرة سانتي مترات، وطول الضلع الذي فيه الباب والذي قبالته: اثنا عشر متراً، والباب على ارتفاع مترين من الأرض، وفي الركن الذي على يسار البار للداخل، الحجر الأسود على ارتفاع متر ونصف من أرض المطاف، والحجر الأسود: حجر ثقيل بيضي الشكل غير منتظم، لونه أسود ضارب إلى الحمرة، وفيه نقط حمراء، وتعاريج صفراء، وهي أثر لحام القطع التي كانت تكسرت منه، قطره نحو ثلثين سانتي متراً.

ج. وتسمى زوايا الكعبة من قديم أيامها بالأركان:

- فيسمى الشمالي بالركن العراقي.
- والغربي بالشامي.
- والجنوبي باليماني.
- والشرقي الذي فيه الحجر الأسود بالأسود.

د. وتسمى المسافة التي بين الباب وركن الحجر (الملتزم) لالتزام الطائف إياه في دعائه واستغاثته، وأما الميزاب على الحائط الشمالي، ويسمى (ميزاب الرحمة)، فمما أحدثه الحجاج بن يوسف، ثم غيره السلطان سليمان سنة: ٩٥٤ إلى ميزاب من الفضة، ثم أبدله السلطان أحمد سنة: ١٠٢١ بآخر من فضة منقوشة بالميناء الزرقاء، يتخللها نقوش ذهبية، ثم أرسل السلطان عبد المجيد من آل عثمان سنة: ١٢٧٣ ميزاباً من الذهب، فنصب مكانه، وهو الموجود الآن.

هـ. وقبالة الميزاب حائط قوسي يسمى (الحطيم)، وهو قوس من البناء طرفاه إلى زاويتي البيت الشمالية والغربية، ويبعدان عنهما مقدار مترين وثلاثة سانتيمترات، ويبلغ ارتفاعه متراً، وسمكه متراً ونصف متر، وهو مبطن بالرخام المنقوش، والمسافة بين منتصف هذا القوس من داخله إلى منتصف ضلع الكعبة: ثمانية أمتار وأربعة وأربعون سانتيمتراً.

و. والفضاء الواقع بين الحطيم وبين حائط البيت هو المسمى (بحجر إسماعيل)، وقد كان يدخل منه ثلاثة أمتار تقريباً في الكعبة في بناء إبراهيم، والباقي كان زريبة لغنم هاجر وولدها، ويقال: إن هاجر وإسماعيل مدفونان في الحجر.

ز. وأما تفصيل ما وقع في داخل البيت من تغيير وترميم، وما للبيت من السنن والتشريفات، فلا يهمنا التعرض له.

٦. كسوة الكعبة:

أ. قد تقدم في ما نقلناه من الروايات في سورة البقرة في قصة هاجر وإسماعيل ونزولهما أرض مكة، أن هاجر علقت كسائها على باب الكعبة بعد تمام بنائها.

ب. وأما كسوة البيت نفسه، فيقال: إن أول من كساها تبع أبو بكر أسعد، كساها بالبرود المطرزة بأسلاك الفضة، وتبعه خلفاؤه، ثم أخذ الناس يكسونها بأردية مختلفة، فيضعونها بعضها على بعض، وكلما بلى منها ثوب، وضع عليها آخر، إلى زمن قصي، ووضع قصي على العرب (رفادة) لكسوتها سنوياً، واستمر ذلك في بنيه، وكان أبو ربيعة ابن المغيرة يكسوها سنة، وقبائل قريش سنة.

ج. وقد كساها النبي ﷺ بالثياب اليمانية، وكان على ذلك حتى إذا حج الخليفة العباسي المهدي، شكى إليه سدنة الكعبة من تراكم الأكسية على سطح الكعبة، وذكروا أنه يخشى سقوطه، فأمر برفع تلك الأكسية، وإبدالها بكسوة واحدة كل سنة، وجرى العمل على ذلك حتى اليوم، وللكعبة كسوة من داخل، وأول من كساها من داخل أم العباس بن عبد المطلب لنذر نذرته في ابنها العباس.

٧. منزلة الكعبة عند الأمم:

كانت الكعبة مقدسة معظمة عند الأمم المختلفة:

أ. فكانت الهنود يعظمونها، ويقولون: إن روح (سيفا) ـ وهو الأقنوم الثالث عندهم ـ حلت في

الحجر الأسود حين زار مع زوجته بلاد الحجاز.

ب. وكانت الصابئة من الفرس والكلدانيين يعدونها أحد البيوت السبعة المعظمة، وربما قيل: إنه بيت زحل لقدم عهده وطول بقائه.

ج. وكانت الفرس يحترمون الكعبة أيضاً، زاعمين أن روح هرمز حلت فيها، وربما حجوا إليها زائرين.

د. وكانت اليهود يعظمونها ويعبدون الله فيها على دين إبراهيم، وكان بها صور وتماثيل، منها تمثال إبراهيم وإسماعيل وبأيديهما الأزلام، ومنها صورتا العذراء والمسيح، ويشهد ذلك على تعظيم النصارى لأمرها أيضاً كاليهود.

هـ. وكانت العرب أيضاً تعظمها كل التعظيم، وتعدها بيتاً لله تعالى، وكانوا يحجون إليها من كل جهة، وهم يعدون البيت بناء لإبراهيم، والحج من دينه الباقي بينهم بالتوارث.

٨. ولاية الكعبة:

كانت الولاية على الكعبة:

أ. لإسماعيل، ثم لولده من بعده، حتى تغلبت عليهم جرهم، فقبضوا بولايته.

ب. ثم ملكتها العمالیق ـ وهم طائفة من بني كركر ـ بعد حروب وقعت بينهم، وقد كانوا ينزلون أسفل مكة، كما أن جرهم كانت تنزل أعلى مكة، وفيهم ملوكهم.

ج. ثم كانت الدائرة لجرهم على العماليق، فعادت الولاية إليهم، فتولوها نحواً من ثلاثمائة سنة، وزادوا في بناء البيت ورفعته على ما كان في بناء إبراهيم.

د. ثم لما نشأت ولد إسماعيل وكثروا، وصاروا ذوي قوة ومنعة، وضاقت بهم الدار، حاربوا جرهم فغلبوهم وأخرجوهم من مكة، ومقدم الإسماعيليين يومئذ عمرو بن لحى ـ وهو كبير خزاعة ـ فاستولى على مكة، وتولى أمر البيت، وهو الذي وضع الأصنام على الكعبة، ودعا الناس إلى عبادتها، وأول صنم وضعه عليها هو (هبل)، حمله معه من الشام إلى مكة ووضعه عليها، ثم أتبعه بغيره، حتى كثرت وشاعت عبادتها بين العرب، وهجرت الحنيفية، وفي ذلك يقول شحنة بن خلف الجرهمي يخاطب عمرو بن لحى:

يا عمرو إنك قد أحدثت آلهة.. شتى بمكة حول البيت أنصاباً

وكان للبيت رب واحد أبداً.. فقد جعلت له في الناس أرباباً

لتعرفن بأن الله في مهل.. سيصطفي دونكم للبيت حجاباً

هـ. وكانت الولاية في خزاعة إلى زمن حليل الخزاعي، فجعلها حليل من بعده لابنته، وكانت تحت قصي بن كلاب، وجعل فتح الباب وغلقها لرجل من خزاعة يسمى أبا غبشان الخزاعي، فباعه أبو غبشان من قصي بن كلاب ببعير وزق خمر، وفي ذلك يضرب المثل السائر: (أخسر من صفقة أبي غبشان)

و. فانتقلت الولاية إلى قريش، وجدد قصي بناء البيت كما قدمناه، وكان الأمر على ذلك حتى فتح النبي ﷺ مكة، ودخل الكعبة، وأمر بالصور والتماثيل فمحيت، وأمر بالأصنام فهدمت وكسرت، وقد كان مقام إبراهيم ـ وهو الحجر الذي عليه أثر قدمي إبراهيم ـ موضوعاً بمعجن في جوار الكعبة، ثم دفن في محله الذي يعرف به الآن، وهو قبة قائمة على أربعة أعمدة يقصدها الطائفون للصلاة.

ز. وأخبار الكعبة وما يتعلق بها من المعاهد الدينية كثيرة طويلة الذيل، اقتصرنا منها على ما تمسه حاجة الباحث المتدبر في آيات الحج والكعبة.

ح. ومن خواص هذا البيت الذي بارك الله فيه وجعله هدىً: أنه لم يختلف في شأنه أحد من طوائف الإسلام.

٥. طعام الذين أوتو الكتاب

عند تفسير قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ﴾ [المائدة: ٥] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [آية ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ﴾ وبيان المراد بالطعام]، خلاصته «الميزان: ٥/ ٢٠٤»:

أ. بيان أن المراد بـ (طعام الذين أوتوا الكتاب) في الآية هو الحبوب والأشباهها، كما ورد في الروايات المتعددة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام.

ب. الرد على من زعم أن لفظ ﴿الطَّعَامَ﴾ في القرآن يطلق على اللحم والذبيحة، وأن الحبوب ليست مظنة للتحليل والتحريم.

ج. توضيح أن الآيات المكية والمدنية قد بينت محرمات اللحوم تفصيلاً، فلا حاجة إلى السؤال عن

حلية ذبائح أهل الكتاب.

د. إثبات أن ذبيحة غير المسلم لا تحل، لأن التذكية الشرعية تتطلب شروطاً لا تتوفر في ذبيحة أهل الكتاب على طريقتهم.

هـ. بيان أن آية ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ محكمة غير منسوخة، وأن ما ورد من النسخ محمول على التخصيص.

و. تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ﴾ بأن الكفر بالإيمان هو ترك العمل أو جحود ولاية علي عليه السلام على سبيل البطن والجري.

نصّ المبحث:

١. تفسير (طعام الذين أوتوا الكتاب) بالحبوب والأشباه:

أ. في تفسير العياشي عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ﴾ [المائدة: ٥]، قال: (العدس والحبوب وأشباه ذلك) يعني أهل الكتاب.

- أقول: ورواه في التهذيب عنه، ولفظه: (قال: العدس والحمص وغير ذلك)

ب. وفي الكافي والتهذيب في روايات عن عمار بن مروان وسماعة عن أبي عبد الله عليه السلام في طعام أهل الكتاب وما يحل منه، قال: (الحبوب)

ج. وفي الكافي بإسناده عن ابن مسكان عن قتيبة الأعشى قال: سأل رجل أبا عبد الله وأنا عنده، فقال له: الغنم يرسل فيها اليهودي والنصراني، فتعرض فيها العارضة فتذبح، أيؤكل ذبيحته؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: (لا تدخل ثمنها في مالك ولا تأكلها، فإنما هي الاسم، ولا يؤمن عليها إلا مسلم)، فقال له الرجل: قال الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ﴾ [المائدة: ٥]، فقال أبو عبد الله عليه السلام: (كان أبي يقول: إنما هي الحبوب وأشباهها)

- أقول: ورواه الشيخ في التهذيب والعياشي في تفسيره عن قتيبة الأعشى عنه عليه السلام.
- والأحاديث كما ترى تفسر طعام أهل الكتاب المحلل في الآية بالحبوب وأشباهها، وهو الذي يدل عليه لفظ الطعام عند الإطلاق، كما هو ظاهر من الروايات والقصص المنقولة عن الصدر الأول،

ولذلك ذهب المعظم من علمائنا إلى حصر الحل في الحبوبات وأشباهها وما يتخذ منها مما يتغذى به.

٢. الرد على من زعم أن ﴿الطَّعَامَ﴾ في القرآن يطلق على اللحم:

أ. وقد شدد النكير عليهم بعضهم بأن ذلك مما يخالف عرف القرآن في استعمال الطعام، قال: (ليس هذا هو الغالب في لغة القرآن، فقد قال الله تعالى في هذه السورة ـ أي المائدة ـ: (أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ) [المائدة: ٩٦]، ولا يقول أحد: إن الطعام من صيد البحر هو البر أو الحبوب، وقال: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ﴾ [آل عمران: ٩٣]، ولم يقل أحد: إن الطعام هنا البر أو الحب مطلقاً، إذ لم يحرم شيء منه على بني إسرائيل لا قبل التوراة ولا بعدها، فالطعام في الأصل كل ما يطعم أي يذاق أو يؤكل، قال تعالى في ماء النهر حكاية عن طالوت: ﴿فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي﴾ [البقرة: ٢٤٩]، وقال: ﴿فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا﴾ [الأحزاب: ٥٣]، أي أكلتم)

ب. وليت شعري ما ذا فهم من قولهم: (الطعام إذا أطلق كان المراد به الحبوب وأشباهها) فلم يلبث حتى أورد عليهم بمثل قوله: ﴿يَطْعَمْهُ﴾ وقوله: ﴿طَعِمْتُمْ﴾ من مشتقات الفعل؟ وإنما قالوا ما قالوا في لفظ الطعام، لا في الأفعال المصوغة منه، وأورد بمثل: (وَطَعَامُ الْبَحْرِ) والإضافة أجلى قرينة، فليس ينبت في البحر بر ولا شعير، وأورد بمثل: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾، ثم ذكر هو نفسه أن من المعلوم من دينهم أنهم لم يحرم عليهم البر أو الحب، وكان ينبغي عليه أن يراجع من القرآن موارد أطلق اللفظ فيها إطلاقاً، ثم يقول ما هو قائله، كقوله: ﴿فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤]، وقوله: ﴿أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ﴾ [المائدة: ٩٥]، وقوله: ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ﴾ [الإنسان: ٨]، وقوله: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾ [عبس: ٢٤]، ونحو ذلك.

٣. الرد على دعوى أن الحبوب ليست مظنة للتحليل والتحريم:

ثم قال: (وليس الحب مظنة للتحليل والتحريم، وإنما اللحم هو الذي يعرض له ذلك لوصف حسي كموت الحيوان حتف أنفه، أو معنوي كالتقرب به إلى غير الله، ولذلك قال تعالى: (قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا) [الأنعام: ١٤٥] الآية، وكله يتعلق بالحيوان، وهو نص في حصر التحريم فيما ذكر، فتحريم ما عداه يحتاج إلى نص)

• أقول: كلامه هذا أعجب من سابقه:

أ. أما قوله: (ليس الحب مظنة للتحليل والتحريم وإنما اللحم هو الذي يعرض له ذلك)، فيقال له: في أي زمان يعني ذلك؟ أفي مثل هذه الأزمنة وقد استأنس الأذهان بالإسلام وعامة أحكامه منذ عدة قرون، أم في زمان النزول ولم يمض من عمر الدين إلا عدة سنين؟ وقد سألوا النبي ﷺ عن أشياء هي أوضح من حكم الحبوب وأشباهها وأجلى، وقد حكى الله تعالى بعض ذلك كما في قوله: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ﴾ [البقرة: ٢١٥]، وقد روى عبد بن حميد عن قتادة قال: (ذكر لنا أن رجالاً قالوا: كيف نتزوج نساءهم وهم على دين ونحن على دين، فأنزل الله: (وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ) [المائدة: ٥]) الحديث، وقد مر وسيجيء لهذا القول نظائر في تضاعيف الروايات، كما نقلناه في حج التمتع وغير ذلك.

ب. وإذا كانوا يقولون مثل هذا القول بعد نزول الآية بحلية المحصنات من نساء أهل الكتاب، فما الذي يمنعهم أن يسألوا قبل نزول الآية عن مؤاكلة أهل الكتاب، والأكل مما يؤخذ منهم من الحبوب، والأغذية المتخذة من ذلك كالخبز والهريسة وسائر الأغذية التي تتخذ من الحبوب وأمثالها إذا عملها أهل الكتاب، وهم على دين، ونحن على دين، وقد حذر الله المؤمنين عن موادتهم وموالاتهم والاقتراب منهم، والركون إليهم في آيات كثيرة؟

ج. بل هذا الكلام مقلوب عليه في قوله: (إن اللحم هو المظنة للتحريم والتحليل)، فكيف يسعهم أن يسألوا عنه وقد بين الله عامة محرمات اللحوم في آية الأنعام: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، ثم في آية النحل، وهما مكيتان، ثم في آية البقرة وهي قبل المائدة نزولاً، ثم في قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] وهي قبل هذه الآية؟ والآية على قول هذا القائل نص أو كالنص في عدم تحريم ذبائحهم، فكيف صح لهؤلاء أن يسألوا عن حلية ذبائح أهل الكتاب وقد نزلت الآيات مكيتها ومدنيتها مرة بعد أخرى في أمرها ودلت على حليتها، واستقر العمل على حفظها وتلاوتها وتعلمها والعمل بها؟

٤. الرد على دعوى حصر التحريم في آية الأنعام:

أ. وأما قوله: إن آية الأنعام نص في حصر المحرمات فيما ذكر فيها، فحرمة غيرها كذبيحة أهل الكتاب يحتاج إلى دليل، فلا شك في احتياج كل حكم إلى دليل يقوم عليه، وهذا الكلام صريح منه في أن

هذا الحصر إنما ينفع إذا لم يكن هناك دليل يقوم على تحريم أمر آخر وراء ما ذكر في الآية.

ب. وعلى هذا، فإن كان مراده بالدليل ما يشمل السنة، فالقائل بتحريم ذبائح أهل الكتاب يستند في ذلك إلى ما ورد من الروايات في الآية، وقد نقلنا بعضاً منها فيما تقدم.

ج. وإن أراد الدليل من الكتاب، فمع أنه تحكم لا دليل عليه، إذ السنة قرينة الكتاب لا يفترقان في الحجية، يسأل عنه ما ذا يقول في ذبيحة الكفار غير أهل الكتاب كالوثنيين والماديين؟ أفيحرمها لكونها ميتة فاقدة للتذكية الشرعية؟ فما الفرق بين عدم التذكية بعدم الاستقبال وعدم ذكر الله عليه أصلاً، وبين التذكية التي هي غير التذكية الإسلامية وليس يرتضيها الله سبحانه وقد نسخها؟ فالجميع خبائث في نظر الدين، وقد حرم الله الخبائث، قال تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، وقد قال تعالى في الآية السابقة على هذه الآية: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾ [المائدة: ٤]، ولحن السؤال والجواب فيها أوضح دليل على حصر الحل في الطيبات، وكذا ما في أول هذه الآية من قوله: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾، والمقام مقام الامتنان، يدل على الحصر المذكور.

د. وإن كان تحريم ذبائح الكفار لكونها بالإهلال به لغير الله، كالذبح باسم الأوثان، عاد الكلام بعدم الفرق بين الإهلال به لغير الله والإهلال به لله على طريقة منسوخة لا يرتضيها الله سبحانه.

٥. الرد على دعوى التساهل في معاملة أهل الكتاب:

أ. ثم قال: (وقد شدد الله فيما كان عليه مشركو العرب من أكل الميتة بأنواعها المتقدمة والذبح للأصنام، لئلا يتساهل به المسلمون الأولون تبعاً للعادة، وكان أهل الكتاب أبعد منهم عن أكل الميتة والذبح للأصنام)

• أقول: وقد نسي أن النصارى من أهل الكتاب يأكلون لحم الخنزير، وقد ذكره الله تعالى وشدد عليه، وأنهم يأكلون جميع ما تستبيحه المشركون لارتفاع التحريم عنهم بالتفدية.

• على أن هذا استحسان سخيف لا يجدي نفعاً، ولا يعول على مثله في تفسير كلام الله وفهم معاني آياته، ولا في فقه أحكام دينه.

ب. ثم قال: (ولأنه كان من سياسة الدين التشديد في معاملة مشركي العرب حتى لا يبقى في الجزيرة أحد إلا ويدخل في الإسلام، وخفف في معاملة أهل الكتاب)، ثم ذكر موارد من فتيا بعض

الصحابة بحلية ما ذبحوه للكنائس وغير ذلك.

• أقول: وهذا الكلام منه مبني على ما يظهر من بعض الروايات أن الله اختار العرب على غيرهم من الأمم، وأن لهم كرامة على غيرهم، ولذلك كانوا يسمون غيرهم بالموالي، ولا يلائمه ظاهر الآيات القرآنية، وقد قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]، ومن طرق أئمة أهل البيت عليهم السلام أحاديث كثيرة في هذا المعنى.

• ولم يجعل الإسلام في دعوته العرب في جانب وغيرهم في جانب، بل إنما جعل غير أهل الكتاب من المشركين سواء كانوا عرباً أو غيرهم في جانب، فلم يقبل منهم إلا أن يسلموا ويؤمنوا، وأهل الكتاب سواء كانوا عرباً أو غيرهم في جانب، فقبل منهم الدخول في الذمة وإعطاء الجزية إلا أن يسلموا.

• وهذا الوجه بعد تمامه لا يدل على أزيد من التساهل في حقهم في الجملة لإبهامه، وأما أنه يجب أن يكون بإباحة ذبائحهم إذا ذبحوها على طريقتهم وسنتهم، فمن أين له الدلالة على ذلك؟ وهو ظاهر.

• وأما ما ذكره من عمل بعض الصحابة وقولهم إلى غير ذلك، فلا حجية فيه.

٦. التحقيق في حلية ذبائح أهل الكتاب:

فقد تبين من جميع ما تقدم عدم دلالة الآية ولا أي دليل آخر على حلية ذبائح أهل الكتاب إذا ذبحت بغير التذكية الإسلامية، فإن قلنا بحلية ذبائحهم للآية، كما نقل عن بعض أصحابنا، فلنقيدها بما إذا علم وقوع الذبح عن تذكية شرعية، كما يظهر من قول الصادق عليه السلام في خبر الكافي والتهذيب المتقدم: (فإنما هي الاسم، ولا يؤمن عليها إلا مسلم) الحديث، وللكلام تتمة تطلب من الفقه.

٧. تفسير (المحصنات من الذين أوتوا الكتاب):

أ. وفي تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: ٥] الآية، قال: (هن العفائف)

ب. وفيه عنه عليه السلام في قوله: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ [المائدة: ٥] الآية، قال: (هن المسلمات)

ج. وفي تفسير القمي عن النبي ﷺ قال: (وإنما يحل نكاح أهل الكتاب الذين يؤدون الجزية،

وغيرهم لم تحل مناكحتهم)

• أقول: وذلك لكونهم محاربين حينئذ.

د. وفي الكافي والتهذيب عن الباقر عليه السلام: (إنما يحل منهن نكاح البله)

هـ. وفي الفقيه عن الصادق عليه السلام: في الرجل المؤمن يتزوج النصرانية واليهودية، قال: (إذا أصاب المسلمة، فما يصنع باليهودية والنصرانية؟)، فقيل: يكون له فيها الهوى، فقال: (إن فعل، فليمنعها من شرب الخمر وأكل لحم الخنزير، واعلم أن عليه في دينه غضاضة)

و. وفي التهذيب عن الصادق عليه السلام قال: (لا بأس أن يتمتع الرجل باليهودية والنصرانية وعنده حرة)

ز. وفي الفقيه عن الباقر عليه السلام: أنه سئل عن الرجل المسلم أيتزوج المجوسية؟ قال: (لا، ولكن إن كانت له أمة مجوسية، فلا بأس أن يطأها، ويعزل عنها، ولا يطلب ولدها)

ح. وفي الكافي بإسناده عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: (وما أحب للرجل المسلم أن يتزوج اليهودية والنصرانية، مخافة أن يتهود ولده أو يتنصر)

٨. نسخ آية المحصنات وتخصيصها:

أ. وفي الكافي بإسناده عن زرارة، وفي تفسير العياشي عن مسعدة بن صدقة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: ٥]، فقال: (منسوخة بقوله: (وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ) [الممتحنة: ١٠])

• أقول: ويشكل بتقدم قوله: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا﴾ الآية على قوله: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ﴾ الآية نزولاً، ولا يجوز تقدم الناسخ على المنسوخ، مضافاً إلى ما ورد أن سورة المائدة ناسخة غير منسوخة، وقد تقدم الكلام فيه، ومن الدليل على أن الآية غير منسوخة ما تقدم من الرواية الدالة على جواز التمتع بالكتابية، وقد عمل بها الأصحاب، وقد تقدم في آية المتعة أن التمتع نكاح وتزويج.

• نعم، لو قيل بكون قوله: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾ [الممتحنة: ١٠] الآية مخصصاً متقدماً، خرج به النكاح الدائم من إطلاق قوله: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾، لدلالته على النهي عن الإمساك بالعصمة، وهو ينطبق على النكاح الدائم كما ينطبق على إبقاء عصمة الزوجية بعد

إسلام الزوج، وهو مورد نزول الآية.

• ولا يصغي إلى قول من يعترض عليه بكون الآية نازلة في إسلام الزوج مع بقاء الزوجة على الكفر، فإن سبب النزول لا يقيد اللفظ في ظهوره، وقد تقدم في تفسير آية النسخ من سورة البقرة في الجزء الأول من الكتاب أن النسخ في عرف القرآن وبحسب الأصل يعم غير النسخ المصطلح كالتخصيص.

ب. وفي بعض الروايات أيضاً أن الآية منسوخة بقوله: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾ [البقرة: ٢٢١] الآية، وقد تقدم الإشكال فيه، وللكلام تتمة تطلب من الفقه.

٩. تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ﴾:

أ. وفي تفسير العياشي في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾ [المائدة: ٥] الآية، عن أبان بن عبد الرحمن قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: (أدنى ما يخرج به الرجل من الإسلام أن يرى الرأي بخلاف الحق فيقيم عليه)، قال: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾، وقال عليه السلام: (الذي يكفر بالإيمان الذي لا يعمل بما أمر الله به ولا يرضى به)

ب. وفيه عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: (هو ترك العمل حتى يدعه أجمع)

• أقول: وقد تقدم ما يتضح به ما في هذه الأخبار من خصوصيات التفسير.

ج. وفيه عن عبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾ [المائدة: ٥]، قال: (ترك العمل الذي أقربه)، من ذلك أن يترك الصلاة من غير سقم ولا شغل.

• أقول: وقد سمى الله تعالى الصلاة إيماناً في قوله: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣]، ولعله عليه السلام خصها بالذكر لذلك.

د. وفي تفسير القمي قال عليه السلام: (من آمن ثم أطاع أهل الشرك)

هـ. وفي البصائر عن أبي حمزة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [المائدة: ٥]، قال: (تفسيرها في بطن القرآن: ومن يكفر بولاية علي، وعلي هو الإيمان)

• أقول: هو من البطن المقابل للظهر بالمعنى الذي بيناه في الكلام على المحكم والمتشابه في الجزء

الثالث من الكتاب، ويمكن أن يكون من الجري والتطبيق على المصداق، وقد سمى رسول الله ﷺ علياً عليه السلام إيماناً حينما برز إلى عمرو بن عبد ود يوم الخندق، حيث قال ﷺ: (برز الإيمان كله إلى الكفر كله)، وفي هذا المعنى بعض روايات أخر.

٦. معنى الطهارة والنجاسة في الإسلام

عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢-٢٢٣] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [تحقيق معنى الطهارة والنجاسة في الإسلام: دراسة في معنى الطهارة والنجاسة لغة واصطلاحاً، وتعميمها في المحسوس والمعقول، وعلاقتها بالتوحيد]، خلاصته «الميزان: ٢/ ٢٠٧»:

أ. الطهارة والنجاسة من المعاني الدائرة في ملة الإسلام، وقد صارتا من الحقائق الشرعية أو المتشرعة بكثرة الاستعمال، وتشتملان على شطر عظيم من المسائل الدينية.

ب. أصل الطهارة مما يعرفه الناس على اختلاف ألسنتهم، وهو قائم على أساس الرغبة الفطرية في الشيء لما فيه من فائدة، والنفرة عنه إذا عرض له عارض يغير صفاته (كالطعم والرائحة واللون)، وهذا هو المسمى بالنجاسة.

ج. الطهارة والنجاسة وصفان وجوديان في الأشياء، وقد انتقل الإنسان بهما من المحسوسات إلى المعقولات، فعممها للأمور غير المحسوسة كالأنساب والأفعال والأخلاق والعقائد والأقوال.

د. النظافة والنزاهة والقدس والسبحان ألفاظ قريبة المعنى من الطهارة، لكن النظافة تختص بالمحسوسات، والنزاهة أصلها البعد، والقدس والسبحان يختصان بالمعقولات والمعنويات.

هـ. القذارة والرجس قريبا المعنى من النجاسة، لكن الأصل في القذارة معنى البعد، والرجس أصله الهول والوحشة، ودلالتها على النجاسة استعارية.

و. الإسلام عمم الطهارة والنجاسة في المحسوس والمعقول، وطردهما في المعارف الكلية والقوانين

الموضوعة، وعد عدة أشياء نجسة (كالدم والبول والغائط والمني والميتة والخنزير)، وشرع الطهارة الخبثية (المزيلة للنجاسة) والطهارة الحدثية (كالوضوء والغسل)

ز. أصل التوحيد هو الطهارة الكبرى عند الله، وبعده بقية المعارف الكلية والأخلاق الفاضلة والأحكام الموضوعة، وعلى هذا تنطبق الآيات كقوله: ﴿يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾، وقوله: ﴿وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾.

نصّ المبحث:

١. معنى الطهارة والنجاسة:

أ. الطهارة والنجاسة في اللغة:

• الطهارة وتقابلها النجاسة، من المعاني الدائرة في ملة الإسلام ذات أحكام وخواص مجعولة فيها، تشتمل على شطر عظيم من المسائل الدينية، وقد صار اللفظان بكثرة الاستعمال من الحقائق الشرعية أو المتشرعة على ما اصطلح عليه في فن الأصول.

• أصل الطهارة بحسب المعنى مما يعرفه الناس على اختلاف ألسنتهم ولغاتهم، ومن هنا يعلم أنها من المعاني التي يعرفها الإنسان في خلال حياته من غير اختصاص بقوم دون قوم أو عصر دون عصر، فإن أساس الحياة مبني على التصرف في الماديات والبلوغ بها إلى مقاصد الحياة والاستفادة منها لمآرب العيش، فالإنسان يقصد كل شيء بالطبع لما فيه من الفائدة والخاصية والجدوى، ويرغب فيه لذلك، وأوسع هذه الفوائد الفوائد المربوطة بالتغذي والتوليد، وربما عرض للشيء عارض يوجب تغيره عما كان عليه من الصفات الموجبة لرغبة الطبع فيه، وعمدة ذلك الطعم والرائحة واللون، فأوجب ذلك تنفر الطبع وانسلاب رغبته عنه، وهذا هو المسمى بالنجاسة، وبها يستقذر الإنسان الشيء فيجتنبه، وما يقابله (وهو كون الشيء على حاله الأولى من الفائدة والجدوى الذي به يرغب فيه الطبع) هو الطهارة.

• فالطهارة والنجاسة وصفان وجوديان في الأشياء من حيث وجدانها صفة توجب الرغبة فيها، أو صفة توجب كراهتها واستقذارها، وقد كان أول ما تنبه الإنسان بهذين المعنيين، انتقل بهما في المحسوسات، ثم أخذ في تعميمها للأمور المعقولة غير المحسوسة لوجود أصل معنى الرغبة والنفرة فيها، كالأنساب والأفعال والأخلاق والعقائد والأقوال.

ب. الفرق بين الطهارة والنظافة والنزاهة والقدس: هذا ملخص القول في معنى الطهارة

والنجاسة عند الناس، وأما النظافة والنزاهة والقدس والسبحان فألفاظ قريبة المعنى من الطهارة، غير أن:

- ـ النظافة: هي الطهارة العائدة إلى الشيء بعد قذارة سابقة، ويختص استعمالها بالمحسوسات.
- ـ النزاهة: أصلها البعد، وأصل إطلاقها على الطهارة من باب الاستعارة.
- ـ القدس والسبحان: يختصان بالمعقولات والمعنويات.

ج. الفرق بين القذارة والرجس والنجاسة: أما القذارة والرجس فلفظان قريبا المعنى من النجاسة، لكن الأصل في القذارة معنى البعد، يقال: (ناقة قذور) تترك ناحية من الإبل وتستبعد، ويقال: (رجل قاذورة) لا يخال الناس لسوء خلقه، والأصل في الرجس والرجز (بكسر الراء) هو الهول والوحشة، فدلالتها على النجاسة استعارية.

٢. الطهارة والنجاسة في الشريعة الإسلامية:

أ. تعميم الطهارة والنجاسة في المحسوس والمعقول: اعتبر الإسلام معنى الطهارة والنجاسة، وعممها في المحسوس والمعقول، وطردهما في المعارف الكلية، وفي القوانين الموضوعة، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، وهو النقاء من الحيض وانقطاع الدم، وقال تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ [المدثر: ٤]، وقال: ﴿وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، وقال: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ﴾ [المائدة: ٤١]، وقال: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة: ٧٩]

ب. الأعيان النجسة والطهارات الشرعية: عدت الشريعة الإسلامية عدة أشياء نجسة، كالدم والبول والغائط والمني من الإنسان وبعض الحيوان، والميتة والخنزير أعياناً نجسة، وحكم بوجوب الاجتناب عنها في الصلاة وفي الأكل وفي الشرب، وقد عد من الطهارة أموراً:

- ـ الطهارة الخبثية: المزيلة للنجاسة الحاصلة بملاقاة الأعيان النجسة.
- ـ الطهارة الحدثية: المزيلة للحدث الحاصلة بالوضوء والغسل على الطرق المقررة شرعاً، المشروحة في كتب الفقه.

٣. التوحيد هو الطهارة الكبرى:

أ. مر بيان أن الإسلام دين التوحيد، فهو يرجع الفروع إلى أصل واحد هو التوحيد، وينشر الأصل الواحد في فروعه، ومن هنا يظهر أن أصل التوحيد هي الطهارة الكبرى عند الله سبحانه، وبعد هذه

الطهارة بقية المعارف الكلية طهارات للإنسان، وبعد ذلك أصول الأخلاق الفاضلة، وبعد ذلك الأحكام الموضوعة لصلاح الدنيا والآخرة.

ب. وعلى هذا الأصل تنطبق الآيات السابقة المذكورة آنفاً، كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، وقوله: ﴿وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٣]، إلى غير ذلك من الآيات الواردة في معنى الطهارة.

٤. تفسير آية الحيض: ﴿حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾:

أ. معنى ﴿يَطْهُرْنَ﴾ و﴿تَطَهَّرْنَ﴾: فقوله تعالى: ﴿حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، أي ينقطع عنهن الدم، وهو الطهر بعد الحيض، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾، أي يغسلن محل الدم أو يغتسلن.

ب. معنى ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾: قوله تعالى: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾، أمر يفيد الجواز لوقوعه بعد الحظر، وهو كناية عن الأمر بالجماع على ما يليق بالقرآن الشريف من الأدب الإلهي البارع، وتقييد الأمر بالإتيان بقوله: ﴿أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾، لتتميم هذا التأدب، فإن الجماع مما يعد بحسب بادي النظر لغواً ولهواً، فقيده بكونه مما أمر الله به أمراً تكوينياً للدلالة على أنه مما يتم به نظام النوع الإنساني في حياته وبقائه، فلا ينبغي عده من اللغو واللهو، بل هو من أصول النواميس التكوينية.

٧. معنى آية الخمر والميسر

عند تفسير قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ [البقرة: ٢١٩] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [تحقيق معنى آية الخمر والميسر: دراسة في معنى الإثم والكبر والمنفعة، وتحريم الخمر، ومضارها، وتاريخ النزول التدريجي، والرد على الشبهات المثارة حول دلالة الآية]، خلاصته «الميزان: ٢/ ١٩٢»:

أ. معنى الإثم: الإثم يقارب الذنب، وهو حالة في الشيء أو في العقل تبطئ الإنسان عن نيل الخيرات، وتستتبع الشقاء والحرمان، وتفسد سعادة الحياة، والإثم في الخمر والميسر موصوف بالكبر، وهو وصف إضافي يدل على عظم المفسدة.

ب. مضار الخمر: تنقسم إلى ثلاث جهات: مضرات طبية (تؤثر في المعدة والكبد والقلب والأعصاب والحواس)، ومضرات خلقية (تؤدي إلى الفحش والجنايات والقتل وهتك الحرمات)،

ومضرات عقلية (تسلب العقل وتغير مجرى الإدراك، وهي أعظم المفاسد، ومنها ينشأ جميع المفاسد الأخرى)

ج. تحريم الخمر جاء تدريجياً: نزلت أربع مرات: الأولى في سورة الأعراف (المكية) التي حرمت الإثم صريحاً، والثانية في سورة النساء (النهي عن الصلاة سكرى)، والثالثة في سورة البقرة (بيان الإثم الكبير)، والرابعة في سورة المائدة (التحريم القطعي)، وهذا التدريج من أجل رفع العادة الشائعة برفق وإمهال.

د. الرد على من قال إن آية البقرة ليست صريحة في التحريم: هذا القول فاسد من وجوه: أولاً، لأن الإثم ليس مجرد الضرر، بل هو الذنب الموبق، ثانياً، لأن الآية تعلل بغلبة الضرر على المنفعة، ولفظها صريح في أن الإثم أكبر من النفع، ثالثاً، لأن آية الأعراف المكية سبقتها في تحريم الإثم صريحاً، فكيف يعذر من سمع التحريم في آية مكية ثم يجتهد في آية مدنية؟

هـ. الميسر: مفاسده الاجتماعية وهدمه لبنيان الحياة أمر مشهود معاين، وسيأتي الكلام عنه في سورة المائدة.

و. الروايات في تحريم الخمر: وردت روايات كثيرة عن أئمة أهل البيت تؤكد أن الخمر رأس كل إثم، وأنها مفتاح المعصية، وأن شاربها ملعون، وأن الله يسقيه من الحميم يوم القيامة، وقد لعن رسول الله في الخمر عشرة: غارسها، وحارسها، وعاصرها، وشاربها، وساقيها، وحاملها، والمحمولة إليه، وبايعها، ومشتريها، وآكل ثمنها.

نصّ المبحث:

١. معنى الإثم والكبر والمنفعة:

أ. معنى الإثم: ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ﴾ [البقرة: ٢١٩]، وقرئ (إثم كثير) بالثاء المثلثة، والإثم يقارب الذنب وما يشبهه معنى، وهو حال في الشيء أو في العقل يبطئ الإنسان عن نيل الخيرات، فهو الذنب الذي يستتبع الشقاء والحرمان في أمور أخرى، ويفسد سعادة الحياة في جهاتها الأخرى.

ب. معنى الكبر:

- الكبر في الأحجام بمنزلة الكثرة في الأعداد، والكبر يقابل الصغر كما أن الكثرة تقابل القلة، وهما

وصفان إضافيان، بمعنى أن الجسم أو الحجم يكون كبيراً بالنسبة إلى آخر أصغر منه، وهو بعينه صغير بالنسبة إلى آخر أكبر منه، ولولا المقايسة والإضافة لم يكن كبر ولا صغر، وقد انتقل الناس من معنى الكبر في الأحجام الجسمانية إلى المعاني المعنوية، قال تعالى: ﴿إِنَّهَا لَإِحْدَى الْكُبَرِ﴾ [المدثر: ٣٥]، وقال تعالى: ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ﴾ [الكهف: ٥]

• والعظم في معناه كالكبر، غير أن الظاهر أن العظمة مأخوذة من العظم الذي هو أحد أجزاء البدن، فاستعير العظم للكبر ثم تأصل.

ج. معنى النفع: النفع خلاف الضرر، ويطلقان على الأمور المطلوبة لغيرها أو المكروهة لغيرها، كما أن الخير والشر يطلقان على الأمور المطلوبة لذاتها أو المكروهة لذاتها، والمراد بالمنافع في الآية ما يقصده الناس بهما من الاستفادات المالية بالبيع والشراء والعمل والتفكه والتلهي، ولما قوبل ثانياً بين الإثم والمنافع بالكبر، أوجب ذلك إفراد المنافع وإلغاء جهة الكثرة فيها، فإن العدد لا تأثير له في الكبر، فقيل: ﴿وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾، ولم يقل: (من منافعهما)

٢. مضار الخمر:

أ. المضار الطبية: مضراته الطبية وآثاره السيئة في المعدة والأمعاء والكبد والرئة وسلسلة الأعصاب والشرايين والقلب والحواس (كالباصرة والذائقة وغيرها) مما ألف فيه تأليفات من حذاق الأطباء قديماً وحديثاً، ولهم في ذلك إحصاءات عجيبة تكشف عن كثرة المبتلين بأنواع الأمراض المهلكة التي يستتبعها هذا السم المهلك.

ب. المضار الخلقية: مضراته الخلقية: من تشويه الخلق، وتأديته الإنسان إلى الفحش، والإضرار والجنايات، والقتل، وإفشاء السر، وهتك الحرمات، وإبطال جميع القوانين والنواميس الإنسانية التي بنيت عليها أساس سعادة الحياة، وخاصة ناموس العفة في الأعراض والنفوس والأموال، فلا عاصم من سكران لا يدري ما يقول ولا يشعر بما يفعل، وقل ما تتفق جناية من هذه الجنايات التي قد ملأت الدنيا ونغصت عيشة الإنسان إلا وللخمر فيها صنع مستقيم أو غير مستقيم.

ج. المضار العقلية: مضرته في الإدراك وسلبه العقل، وتصرفه غير المنتظم في أفكار الإنسان، وتغييره مجرى الإدراك حين السكر وبعد الصحو، فمما لا ينكره منكر، وذلك أعظم ما فيه من الإثم

والفساد، ومنه ينشأ جميع المفاسد الأخرى.

٣. موقف الشريعة الإسلامية من الخمر:

أ. البناء على العقل: الشريعة الإسلامية وضعت أساس أحكامها على التحفظ على العقل السليم، ونهت عن الفعل المبطل لعمل العقل أشد النهي كالخمر، والميسر، والغش، والكذب، وغير ذلك، ومن أشد الأفعال المبطلة لحكومة العقل هو شرب الخمر من بين الأفعال، وقول الكذب والزور من بين الأقوال، فهذه الأعمال التي تهدد الإنسانية وتهدم بنيان السعادة، ولو لم يكن لهذه المحجة البيضاء والشريعة الغراء إلا البناء على العقل والمنع عما يفسده من اتباع الهوى، لكفاها فخراً.

ب. التحريم التدريجي: لم يزل الناس بقريحتهم الحيوانية يميلون إلى لذائذ الشهوة، فانعقدت العادات على تناولها، وشق تركها، ولذلك شرع الله الأحكام على سبيل التدريج، وكلفهم بالرفق والإمهال، ومن جملة تلك العادات الشائعة السيئة شرب الخمر، فقد أخذ في تحريمه بالتدريج على ما يعطيه التدبر في الآيات المربوطة به، فقد نزلت أربع مرات:

• المرة الأولى (المكية): قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٣٣]، حرم فيها الإثم صريحاً، وفي الخمر إثم، غير أنه لم يبين أن الإثم ما هو، ولعل ذلك كان نوعاً من الإرفاق والتسهيل.

• المرة الثانية (المدنية): قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾ [النساء: ٤٣]، تمنع الناس عن الشرب والسكر في أفضل الحالات ﴿الصَّلَاةَ﴾ وفي أفضل الأماكن ﴿الْمَسْجِدَ﴾، وسياق الآية يأبى أن تنزل بعد آية البقرة وآيتي المائدة، لأنها تدلان على النهي المطلق، ولا معنى للنهي الخاص بعد ورود النهي المطلق، على أنه ينافي التدريج (فالتدريج سلوك من الأسهل إلى الأشق، لا بالعكس)

• المرة الثالثة (المدنية): قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩]، تشتمل الآية على التحريم لدلالتها القطعية على الإثم في الخمر، وتقدم نزول آية الأعراف المكية الصريحة في تحريم الإثم.

• المرة الرابعة (المدنية): قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ

الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠]، وهي التحريم القطعي، وذيل الكلام ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ يدل على أن المسلمين لم يكونوا منتهين بعد نزول آية البقرة عن شرب الخمر، ولم ينتزعوا عنه بالكلية حتى نزلت الآية.

٤. الرد على من قال إن آية البقرة ليست صريحة في التحريم:

قال بعض المفسرين: إن آية البقرة ما كانت صريحة في الحرمة، فإن قوله تعالى: ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ﴾ لا يدل على أزيد من أن فيه إثماً، والإثم هو الضرر، وتحريم كل ضار لا يدل على تحريم ما فيه مضرة من جهة ومنفعة من جهة أخرى، ولذلك كانت هذه الآية موضعاً لاجتهاد الصحابة، فترك لها الخمر بعضهم وأصر على شربها آخرون، كأنهم رأوا أنهم يتيسر لهم أن ينتفعوا بها مع اجتناب ضررها، فكان ذلك تمهيداً للقطع بتحريمها، فنزلت آية المائدة.

وجه الفساد في هذه الشبهة (ثلاثة وجوه):

أ. أولاً: أن الإثم ليس هو الضرر مطلقاً، ومجرد مقابلته في الكلام مع المنفعة لا يستدعي كونه بمعنى الضرر المقابل للنفع، وكيف يمكن أخذ الإثم بمعنى الضرر في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٤٨]، وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾ [البقرة: ٢٨٣]، وقوله تعالى: ﴿أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ﴾ [المائدة: ٢٩]، إلى غير ذلك من الآيات، فالإثم هو الذنب الموبق، وليس مجرد الضرر.

ب. ثانياً: أن الآية لم تعلل الحكم بالضرر، ولو سلم ذلك، فإنها تعلله بغلبة الضرر على المنفعة، ولفظها صريح في ذلك حيث يقول: ﴿وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾، وإرجاعها مع ذلك إلى الاجتهاد، اجتهاد في مقابل النص.

ج. ثالثاً: هب أن الآية في نفسها قاصرة الدلالة على الحرمة، لكنها صريحة الدلالة على الإثم، وهي مدنية قد سبقتها في النزول آية الأعراف المحرمة للإثم صريحاً، فما عذر من سمع التحريم في آية مكية حتى يجتهد في آية مدنية؟ على أن آية الأعراف تدل على تحريم مطلق الإثم، وهذه الآية قيدت الإثم بالكبر، ولا يبقى مع ذلك ريب لذي ريب في أن الخمر فرد تام ومصداق كامل للإثم لا ينبغي الشك في كونه من الإثم المحرم، وقد وصف القرآن القتل وكتمان الشهادة والافتراء وغير ذلك بالإثم، ولم يصف الإثم في شيء من ذلك بالكبر إلا في الخمر، وفي الشرك حيث وصفه بالعظم في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا

عَظِيمًا﴾ [النساء: ٤٨]، وبالجملة، لا شك في دلالة الآية على التحريم.

٥. الميسر (مفاسده):

أما الميسر: فمفاسده الاجتماعية وهدمه لبنيان الحياة أمر مشهود معاين، والعيان يغني عن البيان، وسنتعرض لشأنه في سورة المائدة إن شاء الله.

٦. الروايات الواردة في تحريم الخمر:

أ. في الكافي عن علي بن يقطين: قال: سأل المهدي أبا الحسن عليه السلام عن الخمر: (هل هي محرمة في كتاب الله عز وجل؟ فإن الناس إنما يعرفون النهي عنها ولا يعرفون تحريمها)، فقال له أبو الحسن عليه السلام: (بل هي محرمة)، فقال: (في أي موضع هي محرمة في كتاب الله؟)، فقال: (قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٣٣].. فأما الإثم فإنها الخمر بعينها، وقد قال الله تعالى في موضع آخر: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩]، فأما الإثم في كتاب الله فهي الخمر والميسر، وإثمهما أكبر من نفعهما)، فقال المهدي: (يا علي بن يقطين، هذه فتوى هاشمية)، فقلت له: (صدقت يا أمير المؤمنين، الحمد لله الذي لم يخرج هذا العلم منكم أهل البيت)، قال: (فوالله ما صبر المهدي أن قال لي: صدقت يا رافضي)

ب. وفي الكافي عن أبي بصير عن أحدهما عليهما السلام قال: (إن الله جعل للمعصية بيتاً، ثم جعل للبيت باباً، ثم جعل للباب غلقاً، ثم جعل للغلق مفتاحاً، فمفتاح المعصية الخمر)، وفيه أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: (إن الخمر رأس كل إثم)

ج. وفيه عن إسماعيل قال: أقبل أبو جعفر عليه السلام في المسجد الحرام، فنظر إليه قوم من قريش فقالوا: (هذا إله أهل العراق)، فقال بعضهم: (لو بعثتم إليه بعضكم)، فأتاه شاب منهم فقال: (يا عم، ما أكبر الكبائر؟)، قال عليه السلام: (شرب الخمر)

د. وفيه أيضاً عن أبي البلاد عن أحدهما عليهما السلام قال: (ما عصي الله بشيء أشد من شرب المسكر، إن أحدهم يدع الصلاة الفريضة ويثب على أمه وابنته وأخته وهو لا يعقل)

هـ. وفي الكافي عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: (لعن رسول الله في الخمر عشرة: غارسها،

وحارسها، وعاصرها، وشاربها، وساقيها، وحاملها، والمحمولة إليه، وبايعها، ومشتريها، وآكل ثمنها)

و. وفي الكافي والمحاسن عن الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: (ملعون ملعون من جلس على مائدة يشرب عليها الخمر)

أقول: وتصديق الروايتين قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢]

ز. وفي الخصال بإسناده عن أبي أمامة قال: قال رسول الله ﷺ: (أربعة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة: عاق، ومنان، ومكذب بالقدر، ومدمن خمر)

ح. وفي الأمالي لابن الشيخ بإسناده عن الصادق عليه السلام عن النبي ﷺ قال: (أقسم ربي جل جلاله: لا يشرب عبد لي خمراً في الدنيا إلا سقيته يوم القيامة مثل ما شرب منها من الحميم، معذباً بعد أو مغفوراً له)، ثم قال: (إن شارب الخمر يجيء يوم القيامة مسوداً وجهه، مزرقة عيناه، مائلاً شدقه، سائلاً لعابه، والغاً لسانه من قفاه)

ط. وفي تفسير القمي عن أبي جعفر عليه السلام قال: (حق على الله أن يسقي من يشرب الخمر مما يخرج من فروج المومسات، والمومسات الزواني يخرج من فروجهن صديد، والصديد قيح ودم غليظ، يؤذي أهل النار حره ونتنه)

• أقول: ربما تأيدت هذه الروايات بقوله تعالى: ﴿إِنَّ شَجَرَتَ الزَّقُّومِ طَعَامُ الْأَثِيمِ كَالْمُهْلِ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ كَغَلْيِ الْحَمِيمِ خُذُوهُ فَاعْتِلُوهُ إِلَىٰ سَوَاءِ الْجَحِيمِ ثُمَّ صُبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٣ ـ ٤٩]

ي. وفي الكافي عن الوشا عن أبي الحسن عليه السلام قال: سمعته يقول: (الميسر هو القمار)، أقول: والروايات في هذا المعنى كثيرة لا غبار عليها.

٨. أكل اللحوم في الإسلام والرحمة والتذكية

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [أكل اللحوم في الإسلام: بين الفطرة والرحمة والتذكية]، خلاصته «الميزان: ٥/ ١٨٣»:

أ. الإنسان مجهز بجهاز تغذوي، وأكل اللحوم أمر فطري، لكنه قد يمتنع عنه للتضرر (جسماني أو معنوي) أو للتنفر (استقذار)

ب. الإسلام اتخذ طريقاً وسطاً: أباح لحوم البهائم (كالإبل والبقر والضأن والمعز) والطيور غير الجوارح، وحرم الدم والميتة وما لم يُذكّ.

ج. السؤال: كيف يجمع الإسلام بين أكل اللحوم والرحمة بالحيوان؟ الجواب: أن التشريع يتبع المصالح الحقيقية، لا العواطف الوهمية.

د. نظام التكوين مبني على التحول والتبادل (الآكل والمأكول)، والفطرة الإنسانية مهيأة لأكل اللحوم.

هـ. الرحمة ليست حكماً مطلقاً، بل التكوين نفسه لا يستعملها استعمالاً مطلقاً، والإسلام لم يهملها بل نظمها بضوابط.

و. رحمة الله ليست رقة قلب، بل إفاضة الخير بحسب الاستحقاق، والعذاب قد يكون رحمة في نظام الحكمة.

ز. التذكية (الذبح الشرعي) هي الوسيلة التي تجمع بين إباحة اللحم وتقليل الألم، وتجنب فساد الميتة ومضارها.

نصّ المبحث:

١. العقائد في أكل اللحم:

أ. لا ريب أن الإنسان، كسائر الحيوان والنبات، مجهز بجهاز التغذي، يجذب به إلى نفسه من الأجزاء المادية ما يمكنه أن يعمل فيه ما ينضم بذلك إلى بدنه، وينحفظ به بقاؤه، فلا مانع له بحسب الطبع من أكل ما يقبل الازدراد والبلع، إلا أن يمتنع منه لتضرر أو تنفر.

ب. أما التضرر: فهو كان يجد المأكول يضر ببدنه ضرراً جسمانياً لمسمومية ونحوها، فيمتنع عندئذ عن الأكل، أو يجد الأكل يضر ضرراً معنوياً، كالمحرمات التي في الأديان والشرائع المختلفة، وهذا القسم امتناع عن الأكل فكري.

ج. وأما التنفر: فهو الاستقذار الذي يمتنع معه الطبع عن القرب منه، كما أن الإنسان لا يأكل

مدفوع نفسه لاستقذاره إياه، وقد شوهد ذلك في بعض الأطفال والمجانين، ويلحق بذلك ما يستند إلى عوامل اعتقادية كالمذهب أو السنن المختلفة الرائجة في المجتمعات المتنوعة، مثل أن المسلمين يستقذرون لحم الخنزير، والنصارى يستطيبونه، ويتغذى الغربيون من أنواع الحيوانات أجناساً كثيرة يستقذرها الشرقيون، كالسرطان والضفدع والفأر وغيرها، وهذا النوع من الامتناع امتناع بالطبع الثاني والقريحة المكتسبة.

د. فتبين أن الإنسان في التغذي باللحوم على طرائق مختلفة ذات عرض عريض من الاسترسال المطلق إلى الامتناع، وأن استباحته ما استباح منها اتباع للطبع، كما أن امتناعه عما يمتنع عنه إنما هو عن فكر أو طبع ثانوي.

هـ. وقد حرمت سنة بوذا أكل لحوم الحيوانات عامة، وهذا تفريط، يقابله في جانب الإفراط ما كان دائماً بين أقوام متوحشين من إفريقية وغيرها، إنهم كانوا يأكلون أنواع اللحوم حتى لحم الإنسان.

و. وقد كانت العرب تأكل لحوم الأنعام وغيرها من الحيوان حتى أمثال الفأر والوزغ، وتأكل من الأنعام ما قتلته بذبح ونحوه، وتأكل غير ذلك كالميتة بجميع أقسامها كالمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع، وكان القائل منهم يقول: (ما لكم تأكلون مما قتلتموه ولا تأكلون مما قتله الله؟!) كما ربما يتفوه بمثله اليوم كثيرون، يقول قائلهم: ما الفارق بين اللحم واللحم إذا لم يتضرر به بدن الإنسان، ولو بعلاج طبي فنى، فجهاز التغذي لا يفرق بين هذا وذاك.

ز. وكانت العرب أيضاً تأكل الدم، كانوا يملئون المعى من الدم ويشوونه ويطعمونه الضيف، وكانوا إذا أجدبوا جرحوا إبلهم بالنصال وشربوا ما ينزل من الدم، وأكل الدم رائج اليوم بين كثير من الأمم غير المسلمة.

ح. وأهل الصين من الوثنية أوسع منهم سنة، فهم ـ على ما ينقل ـ يأكلون أصناف الحيوان حتى الكلب والهر، وحتى الديدان والأصداف وسائر الحشرات.

ط. وقد أخذ الإسلام في ذلك طريقاً وسطاً، فأباح من اللحوم ما تستطيعه الطباع المعتدلة من الإنسان، ثم فسره في ذوات الأربع بالبهائم كالضأن والمعز والبقر والإبل، على كراهية في بعضها كالفرس والحمار، وفي الطير ـ بغير الجوارح ـ مما له حوصلة ودفيف ولا مخلب له، وفي حيوان البحر ببعض أنواع

السمك على التفصيل المذكور في كتب الفقه.

ي. ثم حرم دماءها، وكل ميتة منها، وما لم يذك بالإهلال به لله عز اسمه، والغرض في ذلك: أن تحيا سنة الفطرة، وهي إقبال الإنسان على أصل أكل اللحم، ويحترم الفكر الصحيح والطبع المستقيم، اللذان يمتنعان من تجويز ما فيه الضرر نوعاً، وتجويز ما يستقذر ويتنفر منه.

٢. كيف أمر بقتل الحيوان والرحمة تأباه؟:

أ. ربما يسأل السائل فيقول: إن الحيوان ذو روح شاعرة بما يشعر به الإنسان من ألم العذاب ومرارة الفناء والموت، وغريزة حب الذات التي تبعثنا إلى الحذر من كل مكروه والفرار من ألم العذاب والموت، تستدعي الرحمة لغيرنا من أفراد النوع، لأنه يؤلمهم ما يؤلمنا، ويشق عليهم ما يشق علينا، والنفوس سواء.

ب. وهذا القياس جار بعينه في سائر أنواع الحيوان، فكيف يسوغ لنا أن نعذبهم بما نتعذب به، ونبدل لهم حلاوة الحياة من مرارة الموت، ونحرمهم نعمة البقاء التي هي أشرف نعمة؟ والله سبحانه أرحم الراحمين، فكيف يسع رحمته أن يأمر بقتل حيوان ليلتذ به إنسان، وهما جميعاً في أنهما خلقه سواء؟

ج. والجواب عنه: أنه من تحكيم العواطف على الحقائق، والتشريع إنما يتبع المصالح الحقيقية دون العواطف الوهمية.

د. توضيح ذلك: أنك إذا تتبعت الموجودات التي تحت مشاهدتك بالميسور مما عندك، وجدتها في تكونها وبقائها تابعة لناموس التحول، فما من شيء إلا وفي إمكانه أن يتحول إلى آخر، وأن يتحول الآخر إليه بغير واسطة أو بواسطة، لا يوجد واحد إلا ويعدم آخر، ولا يبقى هذا إلا ويفني ذاك، فعالم المادة عالم التبديل، والتبدل، وإن شئت فقل: عالم الآكل والمأكول.

هـ. فالمركبات الأرضية تأكل الأرض بضمها إلى أنفسها وتصويرها بصورة تناسبها أو تختص بها، ثم الأرض تأكلها وتفنيها.

و. ثم النبات يتغذى بالأرض ويستنشق الهواء، ثم الأرض تأكله وتجزئه إلى أجزائه الأصلية وعناصره الأولية، ولا يزال أحدهما يراجع الآخر.

ز. ثم الحيوان يتغذى بالنبات والماء ويستنشق الهواء، وبعض أنواعه يتغذى ببعض، كالسباع تأكل لحوم غيرها بالاصطياد، وجوارح الطير تأكل أمثال الحمام والعصافير، لا يسعها بحسب جهاز التغذي

الذي يخصها إلا ذلك، وهي تتغذى بالحبوب وأمثال الذباب والبق والبعوض، وهي تتغذى بدم الإنسان وسائر الحيوان ونحوه، ثم الأرض تأكل الجميع.

ح. فنظام التكوين وناموس الخلقة، الذي له الحكومة المطلقة المتبعة على الموجودات، هو الذي وضع حكم التغذي باللحوم ونحوها، ثم هدى أجزاء الوجود إلى ذلك، وهو الذي سوى الإنسان تسوية صالحة للتغذي بالحيوان والنبات جميعاً، وفي مقدم جهازه الغذائي أسنانه المنضودة نضداً صالحاً للقطع والكسر والنهش والطحن، من ثنايا ورباعيات وأنياب وطواحن، فلا هو مثل الغنم والبقر من الأنعام لا تستطيع قطعاً ونهشاً، ولا هو كالسباع لا تستطيع طحناً ومضغاً.

ط. ثم القوة الذائقة المعدة في فمه التي تستلذ طعم اللحوم، ثم الشهوة المودعة في سائر أعضاء هضمه، جميع هذه تستطيب اللحوم وتشتهيها، كل ذلك هداية تكوينية وإباحة من مؤتمن الخلقة، وهل يمكن الفرق بين الهداية التكوينية وإباحة العمل المهدي إليه بتسليم أحدهما وإنكار الآخر؟

ي. والإسلام دين فطري، لا هم له إلا إحياء آثار الفطرة التي أعفتها الجهالة الإنسانية، فلا مناص من أن يستباح به ما تهدي إليه الخلقة وتقضي به الفطرة.

ك. وهو كما يحيي بالتشريع هذا الحكم الفطري، يحيي أحكاماً أخرى وضعها واضع التكوين، وهو ما تقدم ذكره من الموانع من الاسترسال في حكم التغذي: أعني حكم العقل بوجوب اجتناب ما فيه ضرر جسماني أو معنوي من اللحوم، وحكم الإحساسات والعواطف الباطنية بالتحذر والامتناع عما يستقذره ويتنفر منه الطباع المستقيمة، وهذان الحكمان أيضاً ينتهي أصولهما إلى تصرف من التكوين، وقد اعتبرهما الإسلام، فحرم ما يضر بنماء الجسم، وحرم ما يضر بمصالح المجتمع الإنساني، مثل ما أهل به لغير الله، وما اكتسب من طريق الميسر والاستقسام بالأزلام ونحو ذلك، وحرم الخبائث التي تستقذرها الطباع.

ل. وأما حديث الرحمة المانعة من التعذيب والقتل: فلا شك أن الرحمة موهبة لطيفة تكوينية أودعت في فطرة الإنسان، وكثير مما اعتبرنا حاله من الحيوان، إلا أن التكوين لم يوجدها لتحكم في الأمور حكومة مطلقة وتطاع طاعة مطلقة، فالتكوين نفسه لا يستعمل الرحمة استعمالاً مطلقاً، ولو كان ذلك، لم يوجد في دار الوجود أثر من الآلام والأسقام والمصائب وأنواع العذاب.

م. ثم الرحمة الإنسانية في نفسها ليست خلقاً فاضلاً على الإطلاق كالعدل، ولو كان كذلك، لم

يحسن أن نؤاخذ ظالماً على ظلمه، أو نجازي مجرماً على جرمه، ولا أن نقابل عدواناً بعدوان، وفيه هلاك الأرض ومن عليها.

ن. ومع ذلك، لم يهمل الإسلام أمر الرحمة بما أنها من مواهب التكوين، فأمر بنشر الرحمة عموماً، ونهى عن زجر الحيوان في القتل، ونهى عن قطع أعضاء الحيوان المذبوح وسلخه قبل زهاق روحه ـ ومن هذا الباب تحريم المنخنقة والموقوذة ـ ونهى عن قتل الحيوان وآخر ينظر إليه، ووضع للتذكية أرفق الأحكام بالحيوان المذبوح، وأمر بعرض الماء عليه، ونحو ذلك مما يوجد تفصيله في كتب الفقه.

س. ومع ذلك كله، الإسلام دين التعقل لا دين العاطفة، فلا يقدم حكم العاطفة على الأحكام المصلحة لنظام المجتمع الإنساني، ولا يعتبر منه إلا ما اعتبره العقل، ومرجع ذلك إلى اتباع حكم العقل.

ع. وأما حديث الرحمة الإلهية وأنه تعالى أرحم الراحمين: فهو تعالى غير متصف بالرحمة بمعنى رقة القلب أو التأثر الشعوري الخاص الباعث للراحم على التلطف بالمرحوم، فإن ذلك صفة جسمانية مادية، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، بل معناها: إفاضته تعالى الخير على مستحقه بمقدار ما يستحقه، ولذلك ربما كان ما نعده عذاباً رحمة منه تعالى، وبالعكس، فليس من الجائز في الحكمة أن يبطل مصلحة من مصالح التدبير في التشريع اتباعاً لما تقترحه عاطفة الرحمة الكاذبة التي فينا، أو يساهل في جعل الشرائع محاذية للواقعيات.

ف. فتبين من جميع ما مر أن الإسلام يحاكي في تجويز أكل اللحوم وفي القيود التي قيد بها الإباحة والشرائط التي اشترطها جميعاً أمر الفطرة: (فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ)

٣. لماذا بني الإسلام على التذكية؟:

أ. وهذا سؤال آخر يتفرع على السؤال المتقدم، وهو: أنا سلمنا أن أكل اللحوم مما تبيحه الفطرة والخلقة، فهلا اقتصر في ذلك بما يحصل على الصدفة ونحوها، بأن يقتصر في اللحوم بما يهيئه الموت العارض حتف الأنف، فيجمع في ذلك بين حكم التكوين بالجواز، وحكم الرحمة بالإمساك عن تعذيب الحيوان وزجره بالقتل أو الذبح، من غير أن يعدل عن ذلك إلى التذكية والذبح؟

ب. وقد تبين الجواب عنه مما تقدم في الفصل الثاني، فإن الرحمة بهذا المعنى غير واجب الاتباع، بل

اتباعه يفضي إلى إبطال أحكام الحقائق، وقد عرفت أن الإسلام مع ذلك لم يأل جهداً في الأمر بإعمال الرحمة قدر ما يمكن في هذا الباب، حفظاً لهذه الملكة اللطيفة بين النوع.

ج. على أن الاقتصار على إباحة الميتة وأمثالها مما لا ينتج التغذي به إلا فساد المزاج ومضار الأبدان، هو بنفسه خلاف الرحمة، وبعد ذلك كله، لا يخلو عن الحرج العام الواجب نفيه.

٩. التمتع بالعمرة إلى الحج

عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [تحقيق حكم متعة الحج (التمتع بالعمرة إلى الحج) دراسة في مشروعية متعة الحج، وأدلة الكتاب والسنة، وموقف الخلفاء والصحابة، والرد على الشبهات المثارة حول النهي عنها]، خلاصته «الميزان: ٢/ ٦٤»:

أ. متعة الحج (وهي الإتيان بالعمرة في أشهر الحج ثم التحلل، ثم الإحرام بالحج من مكة) مشروعة بالقرآن والسنة، وقد فعلها النبي ﷺ وأصحابه في حجة الوداع، وأمر بها المسلمين، ولم ينسخها قرآن ولا سنة.

ب. النهي عن المتعة صدر من عمر بن الخطاب وغيره من الخلفاء، وليس له أصل في الكتاب ولا في السنة، بل هو اجتهاد منهم في مقابل النص، وقد اعترفوا بأنها سنة رسول الله ﷺ، ولكنهم رأوا فيها مفسدة (كالتلذذ بالنساء والطيب، أو تعطل أسواق مكة) فمنعوها.

ج. أدلة المشروعية:

• ـ قوله تعالى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ [البقرة: ١٩٦]، نص في مشروعية التمتع.

• ـ فعل النبي ﷺ في حجة الوداع، حيث أهل بالعمرة ثم أهل بالحج، وأمر أصحابه بذلك.

• ـ إجماع الصحابة على فعلها مع النبي، واعتراف عمر وغيره بأنها سنة رسول الله.

د. الرد على الشبهات:

• ـ شبهة الإتمام: قوله: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦] لا يدل على فصل العمرة عن الحج، بل على إتمامها بعد الشروع فيهما.

• ـ شبهة الخوف: التمتع مشروع في غير حال الخوف أيضاً، لأن الآية مطلقة.

• ـ شبهة اختصاص النبي: التمتع لم يكن خاصاً بالنبي، بل أمر به أصحابه، والآية عامة.

• ـ شبهة المصلحة: لا يجوز لولي الأمر أن يغير حكماً شرعياً ثابتاً بالكتاب والسنة بحجة المصلحة، وإلا بطلت الشريعة.

هـ. ولاية الأمر لا تشمل تغيير الأحكام: طاعة أولي الأمر مقيدة بطاعة الله ورسوله، وليس لأولي الأمر أن يحرموا حلالاً أو يحللوا حراماً، بل تصرفهم في الأمور العامة مع حفظ الأحكام الإلهية على ما هي عليها.

و. الروايات في الباب كثيرة جداً: وقد اقتصرنا على ما له دخل في البحث التفسيري، وهو دلالة النهي على الكتاب والسنة.

نصّ المبحث:

١. الأدلة على مشروعية متعة الحج: قال تعالى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٩٦]، فالآية نص في مشروعية التمتع بالعمرة إلى الحج لمن ليس من أهل مكة.

ب. فعل النبي ﷺ:

• في صحيح البخاري ومسلم عن ابن عمر: (تمتع رسول الله في حجة الوداع بالعمرة إلى الحج وأهدى، فساق معه الهدي من ذي الحليفة، وبدأ رسول الله فأهل بالعمرة ثم أهل بالحج، فتمتع الناس مع النبي ﷺ بالعمرة إلى الحج)

• وفي رواية جابر: (خرجنا حجاجاً حتى إذا لم يكن بيننا وبين أن نحل إلا ليال قلائل أمرنا بالإحلال.. فبلغ ذلك رسول الله فقام خطيباً فقال: أبالله تعلمون أيها الناس؟ فأنا والله أعلمكم بالله وأتقاكم له، ولو استقبلت من أمري ما استدبرت ما سقت هدياً ولحللت كما أحلوا)

ج. إقرار الصحابة بأنها سنة:

• ـ قال عمر بن الخطاب كما في رواية النسائي عن ابن عباس: (والله إني لأنهاكم عن المتعة وإنها لفي كتاب الله، ولقد فعلها رسول الله ﷺ)

• ـ قال سعد بن أبي وقاص للضحاك بن قيس حين قال له: (إن عمر نهى عن ذلك): (قد صنعها رسول الله وصنعناها معه)

• ـ قال عبد الله بن عمر: (صنعها رسول الله ﷺ) حين سئل عن متعة الحج.

• ـ قال جابر بن عبد الله: (على يدي دار الحديث، تمتعنا مع رسول الله ﷺ)

٢. النهي عن المتعة من عمر وغيره:

أ. أقوال الناهين:

• ـ قال عمر بن الخطاب كما في رواية جابر: (إن رسول الله هذا الرسول والقرآن هذا القرآن، وإنهما كانتا متعتين على عهد رسول الله، وأنا أنهي عنهما وأعاقب عليهما: إحداهما متعة النساء، والأخرى متعة الحج)

• ـ قال عمر في رواية أخرى: (لكني أخشى أن يعرسوا بهن تحت الأراك ثم يروحوا بهن حجاجاً)

• ـ قال عثمان لعلي عليه السلام: (ولكنا كنا خائفين)

• ـ قال ابن الزبير: (إنما التمتع أن يهل الرجل بالحج فيحضره عدو أو مرض أو كسر.. فهذا هو التمتع)

ب. موقف علي بن أبي طالب عليه السلام: كان علي عليه السلام يأمر بالمتعة، وعثمان ينهى عنها، فقال عثمان لعلي كلمة، فقال علي عليه السلام: (لقد علمت أنا تمتعنا مع رسول الله ﷺ)، قال عثمان: (ولكنا كنا خائفين)

٣. الرد على الشبهات المثارة حول النهي:

أ. شبهة الإتمام (آية: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾):

• القول: إن الآية تدل على وجوب إتمام الحج والعمرة، وأن التمتع (وهو عدم الفصل بينهما) منسوخ أو خاص بالنبي.

• الرد: الآية لا تدل على أزيد من وجوب إتمام الحج والعمرة بعد الشروع فيهما، والدليل قوله: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ [البقرة: ١٩٦]، فهي في مقام بيان حكم الإحصار، لا في مقام نسخ التمتع، والآية الأخرى نص في مشروعية التمتع، فلا نسخ بدون دليل.

ب. شبهة اختصاص النبي ﷺ:

• القول: إن التمتع كان خاصاً برسول الله ﷺ، بدعوى أن الله كان يحل لرسوله ما شاء.

• الرد: الآية عامة: ﴿ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٩٦]، والنبي ﷺ أمر أصحابه بالتمتع، ولم يقل إنه خاص به، ولو كان خاصاً به لما أمرهم به، ولما نزلت آية عامة في شأنه.

ج. شبهة أن التمتع يوجب هيئة لا تلائم الحاج:

• القول: إن التمتع يوجب التلذذ بالنساء والطيب واللباس الفاخر، وهذا لا يليق بالحاج.

• الرد: هذا اجتهاد في مقابل النص، والله ورسوله أعلم بما يصلح للعبادة، وقد قال النبي ﷺ لمن اعترضوا: (أبالله تعلمون أيها الناس؟ فأنا والله أعلمكم بالله وأتقاكم له)، والآية التي شرعت التمتع تضمنت هذا المعنى نفسه: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ﴾، والتمتع هو استيفاء الحظ من المتاع والالتذاذ.

د. شبهة أن التمتع يوجب تعطل أسواق مكة:

• القول: إن التمتع يوجب تعطل أسواق مكة لأن الحاج يبقى معتمراً مدة طويلة.

• الرد: هذا اجتهاد في مقابل النص، والله سبحانه يرد على نظير هذه الحجة بقوله: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ إِن شَاءَ﴾ [التوبة: ٢٨]

هـ. شبهة أن التمتع كان لأجل الخوف:

• القول: إن التمتع مشروع في حال الخوف فقط، بدعوى أن عثمان قال لعلي: (ولكنا كنا خائفين)

• الرد: الآية مطلقة، تشمل الخائف وغيره، والنبي ﷺ فعله في حجة الوداع، ولم يكن هناك خوف من عدو أو مرض، والروايات ناصة في أن النبي أهل بإهلالين للعمرة والحج.

و. شبهة أن التمتع كان خاصاً بأصحاب النبي:

• القول: إن التمتع كان خاصاً بأصحاب النبي ﷺ، كما ورد عن أبي ذر.

• الرد: إن كان المراد أنه كان حكماً خاصاً بهم دون غيرهم، فهو مدفوع بإطلاق الآية: ﴿ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾، وإن كان المراد أنهم كانوا هم الذين فعلوه مع النبي، فهذا لا يمنع من جوازه لغيرهم، لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

٤. ولاية الأمر وحدودها (الرد على الاستدلال بالولاية):

قد يستدل للنهي عن المتعة بأن عمر بن الخطاب نهى عنها بحق ولايته، وقد فرض الله طاعة أولي الأمر بقوله: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]

الرد: ولاية الأمر لا تشمل تغيير الأحكام:

أ. الآيات قد تكاثرت على وجوب اتباع ما أنزله الله على رسوله، كقوله: ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [الأعراف: ٣]، وقوله: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]، والقرآن نص على أنه كتاب غير منسوخ: ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَّا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ [فصلت: ٤٢]

ب. فطاعة أولي الأمر مقيدة بطاعة الله ورسوله، وليس لأولي الأمر أن يحرموا حلالاً أو يحللوا حراماً، وما لهم من حق الطاعة إنما هو في الأمور العامة التي لا تزاحم حكماً شرعياً، كالدفاع عن الثغور، والتعطيل العمومي، والإنفاق العام، ونحو ذلك، مع التحفظ على أحكام الله.

ج. ولو جاز لولي الأمر أن يتصرف في الحكم التشريعي بحسب ما يراه من صلاح الوقت، لم يقم حكم على ساق، ولم يكن لاستمرار الشريعة إلى يوم القيامة معنى، وهذا يفتح الباب لإبطال أي حكم شرعي بحجة المصلحة (كالاسترقاق والحدود وغيرها)

د. وقد فهم هذا المعنى بعض الصحابة، كما في رواية أُبي بن كعب لعمر: (ليس ذلك لك، قد نزل بها كتاب الله واعتمرنا مع رسول الله ﷺ)، فنزل عمر عن رأيه.

١٠. القصاص في الإسلام والرحمة والعدل

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [القصاص في الإسلام: تشريع الرحمة والعدل بين الإلغاء والإثبات]، خلاصته «الميزان: ١/ ٤٣٥»:

أ. العرب قبل الإسلام كان القصاص عندهم غير مضبوط، يختلف بحسب قوة القبائل وضعفها، واليهود كانوا يعتقدون القصاص بالتساوي، والنصارى كانوا يرون العفو والدية فقط.

ب. الإسلام سلك مسلكاً وسطاً: أثبت القصاص، وألغى تعينه، وأجاز العفو والدية، وعدّل

بالمعادلة بين القاتل والمقتول.

ج. اعترض المنكرون للقصاص بوجوه: استهجانه، كونه فقداً مضاعفاً، كونه قسوة وانتقاماً، كونه من الأمراض العقلية، وكون القوانين تابعة للاجتماع المتغير.

د. القرآن أجاب بكلمة واحدة: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾، فقتل النفس الواحدة كقتل الناس جميعاً من جهة الطبيعة الوجودية.

هـ. الطبيعة الإنسانية تجيز قتل من يريد القتل دفاعاً، والاجتماع ليس إلا صنيعة من صنائع الطبيعة، فكيف لا تجوز قتل القاتل.

و. الإسلام لا يرى قيمة للدنيا إلا بالتوحيد، فوزن الموحد الواحد ووزن الاجتماع الإنساني سيان، فمن قتل مؤمناً كان كمن قتل الناس جميعاً.

ز. الإسلام يشرع للدنيا كلها، ويرى العفو مع قيام أصل القصاص، فإذا بلغ قوم إلى درجة العفو اختاروه.

ح. الرد على دعوى الرحمة: الرحمة في مورد الجاني القسي جفاء على صالح الأفراد.

ط. الرد على دعوى الانتقام: الانتقام للمظلوم استظهار للعدل، وليس بمذموم، والقصاص فيه ملاك التربية العامة.

ي. الرد على دعوى المرض العقلي: هي عذر يوجب شيوع القتل، ولو اعتقد المجرم أنها عذر مسموع لما توقف عن القتل.

ك. الرد على دعوى الاستفادة من المجرمين: لو كان حقاً، لطبقوه على موارد الإعدام القانوني، والفرد والمجتمع في نظر الطبيعة متساويان.

نصّ المبحث:

١. القصاص قبل الإسلام:

أ. كانت العرب أوان نزول آية القصاص وقبله تعتقد القصاص بالقتل، لكنها ما كانت تحده بحد، وإنما يتبع ذلك قوة القبائل وضعفها، فربما قتل الرجل بالرجل والمرأة بالمرأة، فسلك في القتل مسلك التساوي، وربما قتل العشرة بالواحد، والحر بالعبد، والرئيس بالمرؤوس، وربما أبادت قبيلة قبيلة أخرى

لواحد قتل منها.

ب. وكانت اليهود تعتقد القصاص، كما ورد في الفصل الحادي والعشرين والثاني والعشرين من الخروج، والخامس والثلاثين من العدد، وقد حكاه القرآن حيث قال تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥]

ج. وكانت النصارى على ما يحكى لا ترى في مورد القتل إلا العفو والدية، وسائر الشعوب والأمم على اختلاف طبقاتهم ما كانت تخلو عن القصاص في القتل في الجملة، وإن لم يضبطه ضابط تام حتى القرون الأخيرة.

٢. موقف الإسلام: مسلك وسط:

والإسلام سلك في ذلك مسلكاً وسطاً بين الإلغاء والإثبات، فأثبت القصاص وألغى تعينه، بل أجاز العفو والدية، ثم عدل القصاص بالمعادلة بين القاتل والمقتول، فالحر بالحر، والعبد بالعبد، والأنثى بالأنثى.

٣. اعتراضات المنكرين للقصاص:

وقد اعترض على القصاص مطلقاً، وعلى القصاص بالقتل خاصة، بأن القوانين المدنية التي وضعتها الملل الراقية لا ترى جوازها وإجرائها بين البشر اليوم، قالوا:

أ. إن القتل بالقتل مما يستهجنه الإنسان، وينفر عنه طبعه، ويمنع عنه وجدانه إذا عرض عليه رحمة وخدمة للإنسانية.

ب. وقالوا: إذا كان القتل الأول فقداً لفرد، فالقتل الثاني فقد على فقد.

ج. وقالوا: إن القتل بالقصاص من القسوة وحب الانتقام، وهذه صفة يجب أن تزاح عن الناس بالتربية العامة، ويؤخذ في القاتل أيضاً بعقوبة التربية، وذلك إنما يكون بما دون القتل من السجن والأعمال الشاقة.

د. وقالوا: إن المجرم إنما يكون مجرماً إذا كان مريض العقل، فالواجب أن يوضع القاتل المجرم في المستشفيات العقلية ويعالج فيها.

هـ. وقالوا: إن القوانين المدنية تتبع الاجتماع الموجود، ولما كان الاجتماع غير ثابت على حال واحد،

كانت القوانين كذلك، فلا وجه لثبوت القصاص بين الاجتماع للأبد، حتى الاجتماعات الراقية اليوم، ومن اللازم أن يستفيد الاجتماع من وجود أفرادها ما استيسر، ومن الممكن أن يعاقب المجرم بما دون القتل مما يعادل القتل من حيث الثمرة والنتيجة، كحبس الأبد أو حبس مدة سنين، وفيه الجمع بين حقين: حق المجتمع، وحق أولياء الدم، فهذه الوجوه عمدة ما ذكره المنكرون لتشريع القصاص بالقتل.

٤. الجواب القرآني:

وقد أجاب القرآن عن جميع هذه الوجوه بكلمة واحدة، وهي قوله تعالى: ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢] بيان ذلك:

أ. أن القوانين الجارية بين أفراد الإنسان، وإن كانت وضعية اعتبارية يراعى فيها مصالح الاجتماع الإنساني، غير أن العلة العاملة فيها من أصلها هي الطبيعة الخارجية الإنسانية، الداعية إلى تكميل نقصها ورفع حوائجها التكوينية، وهذه الواقعية الخارجية ليست هي العدد العارض على الإنسان، ولا الهيئة الواحدة الاجتماعية، فإنها نفسها من صنع الوجود الكوني الإنساني، بل هي الإنسان وطبيعته، وليس بين الواحد من الإنسان والألوف المجتمعة منه فرق، في أن الجميع إنسان، ووزن الواحد والجميع واحد من حيث الوجود.

ب. وهذه الطبيعة الوجودية تجهزت في نفسها بقوى وأدوات تدفع بها عن نفسها العدم، لكونها مفطورة على حب الوجود، وتطرد كل ما يسلب عنه الحياة بأي وسيلة أمكنت وإلى أي غاية بلغت، حتى القتل والإعدام، ولذا لا تجد إنساناً لا تقضي فطرته بتجويز قتل من يريد قتله، ولا ينتهي عنه إلا به، وهذه الأمم الراقية أنفسهم لا يتوقفون عن الحرب دفاعاً عن استقلالهم وحريتهم وقوميتهم، فكيف بمن أراد قتل نفوسهم عن آخرها؟ ويدفعون عن بطلان القانون بالغاً ما بلغ، حتى بالقتل، ويتوسلون إلى حفظ منافعهم بالحرب إذا لم يعالج الداء بغيرها، تلك الحرب التي فيها فناء الدنيا وهلاك الحرث والنسل، ولا يزال ملل يتقدمون بالتسليحات وآخرون يتجهزون بما يجاوبهم، وليس ذلك كله إلا رعاية لحال الاجتماع وحفظاً لحياته، وليس الاجتماع إلا صنيعة من صنائع الطبيعة، فما بال الطبيعة يجوز القتل الذريع والإفناء والإبادة لحفظ صنيعة من صنائعها ـ وهي الاجتماع المدني ـ ولا تجوزها لحفظ حياة نفسها؟ وما بالها تجوز

قتل من يهم بالقتل ولم يفعل، ولا تجوزه فيمن هم وفعل؟ وما بال الطبيعة تقضي بالانعكاس في الوقائع التاريخية: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾، ولكل عمل عكس عمل في قانونها، لكنها تعد القتل في مورد القتل ظلماً، وتنقض حكم نفسها.

ج. على أن الإسلام لا يرى في الدنيا قيمة للإنسان يقوم بها، ولا وزناً يوزن به، إلا إذا كان على دين التوحيد، فوزن الاجتماع الإنساني ووزن الموحد الواحد عنده سيان، فمن الواجب أن يكون حكمهما عنده واحداً، فمن قتل مؤمناً كان كمن قتل الناس جميعاً، من نظر إزرائه وهتكه لشرف الحقيقة، كما أن من قتل نفساً كان كمن قتل الناس جميعاً، من نظر الطبيعة الوجودية، وأما الملل المتمدنة، فلا يبالون بالدين، ولو كانت شرافة الدين عندهم تعادل في قيمتها أو وزنها ـ فضلاً عن التفوق ـ الاجتماع المدني في الفضل، لحكموا فيه بما حكموا في ذلك.

د. على أن الإسلام يشرع للدنيا لا لقوم خاص وأمة معينة، والملل الراقية إنما حكمت بما حكمت بعد ما أذعنت بتمام التربية في أفرادها، وحسن صنيع حكوماتها، ودلالة الإحصاء في مورد الجنايات والفجائع على أن التربية الموجودة مؤثرة، وأن الأمة في أثر تربيتهم متنفرة عن القتل والفجيعة، فلا تتفق بينهم إلا في الشذوذ، وإذا اتفقت، فهي ترتضي المجازاة بما دون القتل، والإسلام لا يأبى عن تجويز هذه التربية وأثرها، الذي هو العفو مع قيام أصل القصاص على ساق، ويلوح إليه قوله تعالى في آية القصاص: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾ [البقرة: ١٧٨]، فاللسان لسان التربية، وإذا بلغ قوم إلى حيث أذعنوا بأن الفخر العمومي في العفو، لم ينحرفوا عنه إلى مسلك الانتقام، وأما غير هؤلاء الأمم، فالأمر فيها على خلاف ذلك، والدليل عليه ما نشاهده من حال الناس وأرباب الفجيعة والفساد، فلا يخوفهم حبس ولا عمل شاق، ولا يصدهم وعظ ونصح، وما لهم من همة ولا ثبات على حق إنساني، والحياة المعدة لهم في السجون أرفق وأعلى وأسنى مما لهم في أنفسهم من المعيشة الردية الشقية، فلا يوحشهم لوم ولا ذم، ولا يدهشهم سجن ولا ضرب، وما نشاهده أيضاً من ازدياد عدد الفجائع في الإحصاءات يوماً فيوماً، فالحكم العام الشامل للفريقين ـ والأغلب منهما الثاني ـ لا يكون إلا القصاص وجواز العفو، فلو رقت الأمة وربيت تربية ناجحة، أخذت بالعفو (والإسلام لا يألو جهده في التربية)، ولو لم تسلك إلا الانحطاط أو كفرت بأنعم ربها وفسقت، أخذ فيهم بالقصاص، ويجوز معه العفو.

٥. ردود على دعاوى:

أ. الرد على دعوى الرحمة والرأفة: وأما ما ذكروه من حديث الرحمة والرأفة بالإنسانية، فما كل رأفة بمحمودة، ولا كل رحمة فضيلة، فاستعمال الرحمة في مورد الجاني القاسي والعاصي المتخلف المتمرد والمتعدي على النفس والعرض، جفاء على صالح الأفراد، وفي استعمالها المطلق اختلال النظام، وهلاك الإنسانية، وإبطال الفضيلة.

ب. الرد على دعوى القسوة والانتقام: وأما ما ذكروه أنه من القسوة وحب الانتقام، فالقول فيه كسابقة، فالانتقام للمظلوم من ظالمه، استظهاراً للعدل والحق، ليس بمذموم قبيح، ولا حب العدل من رذائل الصفات، على أن تشريع القصاص بالقتل غير ممحض في الانتقام، بل فيه ملاك التربية العامة وسد باب الفساد.

ج. الرد على دعوى المرض العقلي: وأما ما ذكروه من كون جناية القتل من الأمراض العقلية التي يجب أن تعالج في المستشفيات، فهو من الأعذار (ونعم العذر) الموجبة لشيوع القتل والفحشاء، ونماء الجناية في الجامعة الإنسانية، وأي إنسان منا يحب القتل والفساد، علم أن ذلك فيه مرض عقلي وعذر مسموع، يجب على الحكومة أن تعالجه بعناية ورأفة، وأن القوة الحاكمة والتنفيذية تعتقد فيه ذلك، لم يقدم معه كل يوم على قتل.

د. الرد على دعوى الاستفادة من المجرمين: وأما ما ذكروه من لزوم الاستفادة من وجود المجرمين بمثل الأعمال الإجبارية ونحوها مع حبسهم ومنعهم عن الورود في الاجتماع، فلو كان حقاً متكئاً على حقيقة، فما بالهم لا يقضون بمثله في موارد الإعدام القانوني التي توجد في جميع القوانين الدائرة اليوم بين الأمم؟ وليس ذلك إلا للأهمية التي يرونها للإعدام في موارده، وقد مر أن الفرد والمجتمع في نظر الطبيعة من حيث الأهمية متساويان.

١١. اليمين وضوابطه

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْبِسُونَهُمَا

مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنِ ارْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذًا لَمِنَ الْآثِمِينَ فَإِنْ عُثِرَ عَلَى أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا فَآخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلَيَانِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ لَشَهَادَتُنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا وَمَا اعْتَدَيْنَا إِنَّا إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يَأْتُوا بِالشَّهَادَةِ عَلَى وَجْهِهَا أَوْ يَخَافُوا أَنْ تُرَدَّ أَيْمَانٌ بَعْدَ أَيْمَانِهِمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاسْمَعُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [المائدة: ١٠٦ـ١٠٨]

وضع الطباطبائي مبحثاً حول [معنى اليمين في الإسلام: حقيقته، ضوابطه، والرد على من يمنع الحلف بغير الله]، خلاصته «الميزان: ٦/ ٢٠٨»:

أ. اليمين هي ربط الخبر أو الإنشاء بشيء ذي مكانة وشرف، بحيث يكون كذب الخبر أو نقض العزم إهانة لذلك الشيء.

ب. اليمين من العادات الفطرية الدائرة بين الأمم، والإسلام اعتنى بها إذا كانت بالله، ووضع كفارة للحنث، ونهى عن الإكثار منها.

ج. اليمين في القضاء تُقبل عند عدم البينة، لأن المجتمع الديني مبني على إيمان الأفراد، واليمين ترتهن الإيمان.

د. الحلف بغير الله ليس شركاً، لأن الله تعالى أقسم بخلقه (كالسماء والأرض والقمر والنجم)، والإعظام لا يعني العبادة.

هـ. السلطة الغيبية ليست مختصة بالله، بل قد يمنحها الله لبعض عباده بإذنه، كالملائكة والأنبياء، والفرق بين الأثر المادي وغير المادي غير وارد.

و. ضعف نفوذ الدين في بعض الأعصار لا يبطل حكم اليمين، والدين يتنزل بحسب الاضطرار مع بقاء أصوله.

نصّ المبحث:

١. حقيقة اليمين:

أ. حقيقة معنى قولك: (لعمري إن كذا وكذا)، و(حياتي إن الأمر على ما أخبرته)، أنك تعلق ما أخبرت به من الخبر، وتقيده نوع تقييد في صدقه بعمرك وحياتك التي لها مكانة واحترام عندك، بحيث يتلازمان في الوجود والعدم، ولو كنت كاذباً في خبرك، أبطلت مكانة حياتك واحترامها عندك، فسقطت

بذلك عن مستوى الإنسانية الداعية إلى الاحترام لأمر الحياة.

ب. ومعنى قولك: (أقسمك بالله أن تفعل كذا أو تترك كذا)، إنك ربطت أمرك أو نهيك بالمكانة والعزة التي لله عز اسمه عند المؤمنين، بحيث تكون مخالفة الأمر أو معصية النهي استهانة بمقامه تعالى، وإذهاباً لحرمة الإيمان به.

ج. وكذا معنى قولك: (والله لأفعلن كذا)، وصل خاص بين عزيمتك على ما عزمت عليه من الأمر، وبين ما لله سبحانه عندك من المكانة والحرمة بحسب إيمانك به، بحيث يكون فسخك عزيمتك ونقضك همتك إبطالاً لما له سبحانه من المكانة عندك.

د. والغرض من ذلك: أن تكون على رادع من فسخ العزيمة ونقض الهمة، فالقسم إيجاد ربط خاص بين شيء من الخبر أو الإنشاء، وبين شيء آخر ذي مكانة وشرف، بحيث يبطل المربوط إليه ببطلان المربوط بحسب الدعوى، وحيث كان المربوط إليه ذا مكانة وشرف عند الجاعل مثلاً، لا يرضى بإذهاب مكانته والإهانة بمقامه، فهو صادق في خبره، أو مطاع فيما يأمر به أو ينهى عنه، أو ماضٍ في عزيمته من غير فسخ لا محالة، ونتيجته التأكيد البالغ.

٢. اليمين من العادات الفطرية:

أ. ويوجد في اللغات نوع آخر من جعل الربط يقابل القسم، وهو ربط الخبر مثلاً بما لا قيمة له ولا شرافة عند المخبر، ليدل بذلك على الاستهانة بما يخبر به أو بلغه من الخبر، ويعد نوعاً من الشتم، وهو في اللغة العربية نادر جداً.

ب. والحلف واليمين ـ فيما نعلم ـ من العادات الدائرة في ألسنة الناس الموروثة جيلاً بعد جيل، ولا يختص بلغة دون لغة، وهو الدليل على أنه ليس من الشؤون اللغوية اللفظية، بل إنما يهدي الإنسان إليه حياته الاجتماعية في موارد يتنبه على وجوب الالتجاء إليه والاستفادة منه.

ج. ولم تزل اليمين دائرة بين الأمم، ربما يبنى عليه ويركن إليه في موارد متفرقة غير مضبوطة، تحدث في مجتمعاتهم لأغراض متنوعة: لدفع التهمة، ورفع الفرية، وتطييب النفس، وتأييد الخبر، حتى اعتنى بأمره القوانين المدنية، وأعطتها وجهة قانونية في بعض الموارد، كحلف الرؤساء وأولياء الأمور عند تقلد المناصب الهامة وإشغال المقامات العظيمة العالية، وغير ذلك.

٣. اعتناء الإسلام باليمين:

أ. وقد اعتنى الإسلام بشأن اليمين اعتناءً تاماً إذا وقع على الله سبحانه خاصة، وليس ذلك إلا في ظل العناية برعاية حرمة المقام الربوبي، ووقاية ساحته تعالى أن يواجه بما يأباه ناموس الربوبية والعبودية، ولذلك وضعت كفارة خاصة عند حنث اليمين، وكره الإكثار من الحلف بالله عز شأنه، قال تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ﴾ [المائدة: ٨٩]، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَانِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٤]

ب. واعتبر اليمين في موارد من القضاء خلت عن البينة، قال تعالى: ﴿فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ لَشَهَادَتُنَا أَحَقُّ مِن شَهَادَتِهِمَا وَمَا اعْتَدَيْنَا﴾ [المائدة: ١٠٧]، ومن كلامه ﷺ: (البينة على المدعي، واليمين على من أنكر)

٤. حقيقة اعتبار اليمين:

أ. وحقيقة اعتبار اليمين: الاكتفاء بدلالة نفس الإيمان فيما لا دليل سواه، وذلك أن المجتمع الديني مبني على إيمان الأفراد بالله، والإنسان المؤمن هو الجزء من هذا المركب المؤلف، وهو المنبع الذي ينبع منه السنن المتبعة والأحكام الجارية، وبالجملة، جميع الآثار البارزة في القوم الناشئة من حالتهم الدينية، كما أن المجتمع غير الديني مبني على إيمان الأفراد بمقاصدهم القومية، ومنها تنشأ السنن والقوانين المدنية والآداب والرسوم الدائرة بينهم.

ب. فإذا كان كذلك، وصح الاعتماد في جميع الشؤون الاجتماعية والاتكاء في عامة لوازم الحياة على إيمان الأفراد بطرق مختلفة، كان من الجائز أن يعتمد على إيمانهم في ما لا دليل آخر يعتمد عليه، وهو اليمين فيما لا بينة عليه، بأن يربط المنكر ما ينكره من دعوى المدعي ويقيده بإيمانه، بحيث يزول اعتبار إيمانه بالله ببطلان إنكاره وظهور كذبه فيما أظهره وأخبر به.

ج. فإيمانه بسبب ما عقده باليمين بمنزلة مال الرهن الذي يجعل تحت تسلط الدائن، ويراعى في عوده إلى سلطة راهن صدق وعده وتأديته الدين إلى أجل، وإلا ذهب المال وبقي صفر اليد.

د. كذلك الحالف يعتبر مرهون الإيمان بما حلف عليه ما لم يظهر خلافه، وإذا ظهر الخلاف، عاد صفر الكف من الإيمان، ساقطاً عن درجة الاعتبار، محروماً من التمتع بثمرة الإيمان ـ وهي في المجتمع الديني جميع المزايا الاجتماعية ـ ورجع مطروداً من المجتمع المتلائم الأجزاء، لا سماء تظله ولا أرض تقله.

هـ. ويتأيد هذا البيان بما يروى من تظاهر الناس على مقت المتخلفين عن السنن الدينية كالصلاة مع الجماعة والشخوص في الجهاد ونحوهما في زمن النبي ﷺ، حين كان تمام السلطة والحكومة للدين على الأهواء.

٥. ضعف نفوذ الدين في بعض الأعصار:

أ. وأما في أمثال هذه الأعصار التي ضعف فيها نفوذ الدين، وتسرب الهوى في القلوب، وانعقد بيننا مجتمع مؤتلف من المقاصد الدينية على وهن في بنيتها وإعراض من الناس عنها، ومن مقاصد المدنية الحديثة، ويجمعها الاسترسال في التمتعات المادية على شيد في أساسها وإقبال عام من عامة الناس إليها، ثم أخذ التنازع والتشاجر الشديد بين الدواعي الدينية والمدنية الطارقة، ولا يزال يغلب هذا وينهزم ذاك، وانثلمت وحدة النظام الواجب انبساطه على مستوى المجتمع، وبدا الهرج والمرج في الروحيات، فحينئذ لا يكاد ينفع اليمين، ولا ما هو أقوى من ذلك وأحفظ لحقوق الناس، وزال الاعتماد لا على الأسباب الدينية الموجودة عند المجتمع فحسب، بل عليها وعلى النواميس الحديثة جميعاً.

ب. غير أن الله سبحانه لا ينسخ أحكامه ولا يغمض عن شرائعه بتولي الناس عنها وسأمهم منها، وإن الدين عند الله الإسلام، ولا يرضى لعباده الكفر، ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض، وإنما الإسلام دين متعرض لجميع شؤون الحياة الإنسانية، شارح لها مبين لأحكامها، ذو أجزاء متلائمة متناسبة متلازمة، تعيش بروح التوحيد الواحد، إذا اعتل بعض أجزائه اعتل الجميع، وإذا فسد بعضها أثر ذلك في عمل الجميع، كالواحد من الإنسان بعينه.

ج. فإذا فسد بعض أجزائه أو اعتل، كان من الواجب إبقاء السالم منها على سلامته، وعلاج المعتل وإصلاح الفاسد، ولم يكن من الجائز إبقاء المعتل على علته والفاسد على فساده، والإعراض عن السالم.

د. والإسلام وإن كان ملة حنيفية سهلة سمحة، ذات مراتب مختلفة وسيعة، يقدر تكاليفه على قدر ما يستطاع من إتيانها وإجرائها، يتمدد حبلها الموصول من حالة اجتماعية آمنة تتضمن شرائعها وقوانينها جمعاء من غير استثناء، إلى حالة انفرادية اضطرارية تكتفى فيها من الصلاة بالإشارة، لكن التنزل من مرتبة من مراتبها إلى ما هي دونها مشروط بالاضطرار النافي للتكليف والمبيح للتوسع، قال تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِاللهِّ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللهَّ وَلَهُمْ

عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ إلى أن قال: ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِن بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهَدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِن بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [النحل: ١٠٦ ـ ١١٠]

هـ. وأما بناء الحياة على التمتع المادي، ثم التعلل في رفض ما يناقضه من المواد الدينية بأنه لا يوافق السنة الجارية في الدنيا الحاضرة، فإنه جري على المنطق المادي دون منطق الدين.

٦. الرد على من يقول: الحلف بغير الله شرك:

أ. ومن البحث المتعلق بهذا الباب ما في قول بعض: (إن الحلف بغير الله من الشرك بالله)، فينبغي أن يستفهم هذا القائل ما ذا يريد بهذا الشرك الذي ذكره؟

ب. فإن أراد به أن في اليمين بغير الله إعظاماً للمقسم به وإجلالاً لأمره، لابتناء معنى القسم على ذلك، ففيه نوع خضوع وعبادة له، وهو الشرك، فما كل إعظام شركاً، إلا إعطاء عظمة الربوبية المستقلة التي يستغني بها عن غيره.

ج. وقد أقسم الله تعالى بكثير من خلقه، كالسماء والأرض والشمس والقمر والكنس الخنس من الكواكب، وبالنجم إذا هوى، وأقسم بالجبل والبحر والتين والزيتون والفرس، وأقسم بالليل والنهار والصبح والشفق والعصر والضحى ويوم القيامة، وأقسم بالنفس، وأقسم بالكتاب والقرآن العظيم وحياة النبي ﷺ وبالملائكة، إلى غير ذلك في آيات كثيرة، ولا يستقيم قسم إلا عن إعظام.

د. فما المانع من أن نجري على ما جرى عليه كلامه تعالى من إعظامها بالعظمة الموهوبة، ونقتصر على ذلك؟ ولو كان ذلك من الشرك، لكان كلامه تعالى أولى بالتحرز منه وأحرى برعايته.

هـ. وأيضاً، قد عظم الله تعالى أموراً كثيرة في كلامه كالقرآن والعرش وخلق النبي ﷺ، قال تعالى: ﴿وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ [الحجر: ٨٧]، وقال: ﴿وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ [التوبة: ١٢٩]، وقال: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤]، وجعل لأنبيائه ورسله والمؤمنين حقوقاً على نفسه وعظمها واحترمها، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنصُورُونَ﴾ [الصافات: ١٧١ ـ ١٧٢]، وقال: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الروم: ٤٧]، فما المانع من أن نعظمها ونجري على ما جرى عليه كلامه في مطلق القسم، وأن نقسمه تعالى بشيء مما أقسم به، أو بحق من الحقوق التي جعلها لأوليائه على نفسه؟ نعم، اليمين الشرعي الذي له آثار شرعية في باب اليمين أو القضاء لا ينعقد بغير الله سبحانه، كما بين في

الفقه، وليس كلامنا فيه.

و. وإن أراد به أن مطلق الإعظام كيفما كان لا يجوز في غير الله، حتى إعظامها بما عظمها الله تعالى، فهو مما لا دليل عليه، بل القاطع من الدليل على خلافه.

٧. الرد على من يمنع التوسل والاستشفاع:

أ. وربما قيل: إن في الإقسام بحق النبي ﷺ وسائر الأولياء، والتقرب إليهم والاستشفاع بهم بأي وجه كان، عبادة وإعطاء سلطة غيبية لها، والكلام فيه كالكلام في سابقه: فإن أريد بهذه السلطة الغيبية السلطة المستقلة الخاصة بالله، فلا يذعن بها مسلم مؤمن بكتاب الله في غيره تعالى، وإن أريد بها مطلق السلطة غير المادية، ولو كان بإذن الله، فما الدليل على امتناع أن يتصف بها بعض عباد الله كأوليائه مثلاً بإذنه؟ وقد نص القرآن الشريف على كثير من السلطات الغيبية في الملائكة، كما قال: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ﴾ [الأنعام: ٦١]، وقال: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ﴾ [السجدة: ١١]، وقال: ﴿وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا وَالنَّاشِطَاتِ نَشْطًا وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾ [النازعات: ١ ـ ٥]، وقال: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [البقرة: ٩٧]، والآيات في هذا الباب كثيرة جداً.

ب. وقال في إبليس وجنوده: ﴿إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ٢٧]، وقد نزلت في شفاعة الأنبياء وغيرهم في الآخرة، وآياتهم المعجزة في الدنيا آيات كثيرة.

ج. وليت شعري: ما الفرق بين الآثار المادية التي يثبتها هؤلاء في الموضوعات من غير استنكاف، وبين آثار غير المادية التي يسمونها بالسلطة الغيبية؟ فإن كان إثبات التأثير لغير الله ممنوعاً، لم يكن فرق بين الأثر المادي وغيره، وإن كان جائزاً بإذن الله سبحانه، كان الجميع فيه سواء.

١٢. الشهادة والضوابط الشرعية

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾ [المائدة: ١٠٦] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [معنى الشهادة في الإسلام: الأساس الفطري والضوابط الشرعية]،

خلاصته «الميزان: ٦/ ٢٠٣»:

أ. الاجتماع الإنساني يؤدي إلى الاختلافات والخصومات، مما يستدعي وجود القضاء لحفظ الحقوق، والقضاء يحتاج إلى ضبط الوقائع بالشهادة.

ب. الشهادة تتفوق على سائر وسائل الضبط (كالكتابة) بأنها عامة وأبعد من عروض الخلل.

ج. الشهادة تعتمد على الواحد من الأمة كجزء من المجتمع، فلا تعتبر شهادة الصبي غير المميز ولا المجنون.

د. الإسلام يعتبر الشهادة حجة، ويعطيها وحدها الحجية، بينما سائر الأسباب لا تعتبر إلا إذا أفادت العلم.

هـ. في غير الزنا، يشترط الإسلام شاهدين اثنين، لتأييد أحدهما الآخر، كما في آية ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾

و. المرأة في الإسلام جزء من المجتمع، وتُقبل شهادتها، لكن شهادة امرأتين تعدل شهادة رجل واحد، لأن المجتمع مبني على التعقل، والمرأة إنسان عاطفي.

ز. للشهادة أحكام فرعية كثيرة في الفقه، خارجة عن غرض هذا البحث.

نصّ المبحث:

١. الحاجة إلى القضاء والشهادة:

أ. الاجتماع المدني الدائر بيننا، والتفاعل الواقع في عامة جهات الحياة الأرضية بين قوانا الفعالة، يسوقنا ـ ولا محيص ـ إلى أنواع الاختلافات والخصومات، فالذي يختص بالتمتع به أحدنا، ربما أحب الآخر أن يشاركه فيه، أو يختص به هو مكانه، فتاقت إليه نفسه ونازعته في ذلك، فأدى إلى تنبه الإنسان لوجوب اعتبار القضاء والحكم، ليرتفع به هذه الخصومات.

ب. وأول ما يحتاج إليه القضاء: أن تحفظ القضايا والوقائع على النحو الذي وقعت، وتضبط ضبطاً لا يتطرق إليه التغير والتبدل، ليقع عليه قضاء القاضي، هذا مما لا شك فيه.

ج. ويتأتى ذلك بأن يستشهد على الواقعة بأن يطلع عليها إنسان فيتحملها، ثم يؤدي ما تحمله عند اللزوم والاقتضاء، أو يضبط بوجه آخر كالكتابة، أو أدوات أخرى معمولة لذلك، اهتدى الإنسان إلى

التوصل بها.

٢. تفوق الشهادة على سائر وسائل الضبط:

أ. وتفارق الشهادة سائر أسباب الحفظ والضبط:

• أولاً: بأن غير الشهادة من الأسباب أمور غير عامة، فإن أعمها وأعرفها الكتابة، وهي لم تستوعب الإنسانية حتى اليوم، فكيف بغيرها؟ وهذا بخلاف الشهادة والتحمل.

• وثانياً: بأن الشهادة ـ وهو البيان اللساني من نفس الشاهد عن تحمله وحفظه ـ أبعد من عروض الخلل، وأمنع جانباً من طرو أنواع الآفات بالقياس إلى الكتابة وغيره من أسباب الحفظ والضبط.

ب. ولذلك نرى أن الشهادة لا تتجافى عن اعتبارها أمة من الأمم في مجتمعاتهم، على اختلافها الفاحش في السنن الاجتماعية والسلائق القومية والملية، والتقدم والتأخر في الحضارة والتوحش، فهي لا تخلو عن اعتبار ما عندهم.

٣. اعتبار الشاهد جزءاً من المجتمع:

والاعتبار فيها بالواحد من القوم، المعدود فرداً من الأمة وجزءاً من الجماعة، ولذلك لا يعبأ بشهادة الصبي غير المميز، ولا بشهادة المجنون الذي لا يدري ما يقول مثلاً، ولذلك أيضاً لا يعبأ بعض الأمم الهمجية بشهادة النسوان، لما لم يعدوا المرأة جزءاً من المجتمع، وعلى ذلك كانت تجري أغلب السنن الاجتماعية في الأمم القديمة كالروم واليونان وغيرهم.

٤. موقف الإسلام من الشهادة:

أ. والإسلام ـ وهو دين الفطرة ـ يعتبر الشهادة ويعطيها وحدها من بين سائر الأسباب الحجية، وأما سائر الأسباب فلا عبرة بها إلا مع إفادة العلم، قال تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ﴾ [الطلاق: ٢]، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾ [البقرة: ٢٨٣]، وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُم بِشَهَادَاتِهِمْ قَائِمُونَ﴾ [المعارج: ٣٣]

ب. وقد اعتبر الإسلام في عامة الموارد ـ غير مورد الزنا ـ من العدد في الشهداء اثنين، لتأييد أحدهما الآخر، قال تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْأَمُوا أَن تَكْتُبُوهُ

صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا﴾ [البقرة: ٢٨٢]، فأفاد أن ما بينته الآية واعتبرته من أحكام الشهادة ـ ومنها ضم الواحد إلى آخر ليكونا اثنين ـ أكثر مطابقة للقسط، وقيام الشهادة، ورفع الريب.

٥. شهادة المرأة في الإسلام:

ثم لما كان الإسلام في تشخيصه فرد المجتمع ـ وبعبارة أخرى في اعتباره الواحد الذي يتكون منه المجتمع الإنساني ـ يعد المرأة جزءاً مشمولاً للحكم، أشركها مع الرجل في إعطاء حق إقامة الشهادات، إلا أنه لما اعتبر في المجتمع الذي كونه أن يكون مبنياً على التعقل دون العواطف، والمرأة إنسان عاطفي، أعطاها من الحق والوزن نصف ما للرجل، فشهادة امرأتين اثنتين تعدل شهادة رجل واحد، كما يشير إليه قوله تعالى في الآية السابقة: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ﴾، وقد مر في الجزء الرابع من هذا الكتاب من الكلام في حقوق المرأة في الإسلام ما ينفع في المقام.

وللشهادة أحكام كثيرة فرعية مبسوطة في الفقه، خارجة عن غرضنا في هذا البحث.

١٣. الربا ومفاسده

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَن جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [الربا: تعريفه، آثاره الاقتصادية، ومفاسده الاجتماعية]، خلاصته «الميزان: ٢/ ٤٢٧»:

أ. الإنسان يعمل لرفع حوائجه المادية، ويملك ما عمل فيه، ثم دعته الحاجة إلى الاجتماع التعاوني والمعاوضة.

ب. المعاوضة أدت إلى اعتبار القيمة بوضع النقود (الدرهم والدينار) كمعيار عام للقيمة.

ج. الربا هو تبديل المثل بالمثل مع زيادة (كإعطاء عشرة إلى أجل وأخذ اثني عشر)، وهو يحدث عند اضطرار المقترض.

د. الربا يؤدي إلى فناء طبقة المعسرين، وانجرار المال إلى طبقة الموسرين، ويؤدي إلى تحكم الأغنياء واستذلال الفقراء.

هـ. الربا يسبب التراكم الفاحش للثروة، وحرمان الأكثرين من أوجب حقوقهم، وهو السبب الرئيسي في ظهور الشيوعية والاشتراكية.

و. الربا يسهل كنز الأموال في البنوك، ويعطل جريانها في البيع والشراء، ويؤدي إلى البطالة والترف لطبقة، وحرمان أخرى من العمل.

نصّ المبحث:

١. العمل والمعاوضة وأصل النقود:

أ. تقدم مراراً في المباحث السابقة: أن لا هم للإنسان في حياته إلا أن يأتي بما يأتي من أعماله لاقتناء كمالاته الوجودية، وبعبارة أخرى: لرفع حوائجه المادية، فهو يعمل عملاً متعلقاً بالمادة بوجه، ويرفع به حاجته الحيوية، فهو مالك لعمله وما عمل (والعمل في هذا الباب أعم من الفعل والانفعال، وكان نسبة ورابطة يرتب عليه الأثر عند أهل الاجتماع)، أي أنه يخص ما عمل فيه من المادة لنفسه، ويعده ملكاً جائز التصرف لشخصه، والعقلاء من أهل الاجتماع يجيزون له ذلك، فافهم.

ب. لكنه لما كان لا يسعه أن يرفع جميع حوائجه بعمل نفسه وحده، دعى ذلك إلى الاجتماع التعاوني، وأن ينتفع كل بعمل غيره وما حازه وملكه غيره بعمله، فأدى ذلك إلى المعاوضة بينهم، واستقر ذلك بأن يعمل الإنسان في باب واحد أو في أبواب معدودة من أبواب العمل، ويملك بذلك أشياء، ثم يأخذ مقدار ما يرفع به حاجته، ويعوض ما يزيد على حاجته مما ليس عنده من مال الغير، وهذا أصل المعاملة والمعاوضة.

ج. غير أن التباين التام بين الأموال والأمتعة ـ من حيث النوع، ومن حيث شدة الحاجة وضعفها، ومن حيث كثرة الوجود وقلته ـ يولد الإشكال في المعاوضة، فالفاكهة لغرض الأكل، والحمار لغرض الحمل، والماء لغرض الشرب، والجوهرة الثمينة للتقلد والتختم مثلاً، لها أوزان وقيم مختلفة في حاجة الحياة، ونسب مختلفة لبعضها إلى بعض.

د. فمسست الحاجة إلى اعتبار القيمة بوضع الفلوس والدرهم والدينار، وكان الأصل في وضعه:

أنهم جعلوا شيئاً من الأمتعة العزيزة الوجود كالذهب مثلاً أصلاً يرجع إليه بقية الأمتعة والسلع، فكان كالواحد التام من النوع يجعل مقياساً لبقية أفراده، كالمثاقيل والمكائيل وغيرهما، فكان الواحد من وجه النقد يقدر به القيمة العامة، ويقوم به كل شيء من الأمتعة، فيتعين به نسبة كل واحد منها بالنسبة إليه، ونسبة بعضها إلى بعض.

هـ. ثم إنهم لتعميم الفائدة، وضعوا آحاد المقاييس للأشياء: كواحد الطول من الذراع ونحوه، وواحد الحجم وهو الكيل، وواحد الثقل والوزن كالمن ونحوه، وعند ذلك تعينت النسب وارتفع اللبس، وبان مثلاً: أن القيراط من الألماس يعدل أربعة من الدنانير، والمن من دقيق الحنطة عشر دينار واحد، وتبين بذلك أن القيراط من الألماس يعدل أربعين مناً من دقيق الحنطة مثلاً، وعلى هذا القياس.

و. ثم توسعوا في وضع نقود أخرى من أجناس شتى نفيسة أو رخيصة للتسهيل والتوسعة، كنقود الفضة والنحاس والبرنز والورق والنوط، على ما يشرحه كتب الاقتصاد.

ز. ثم افتتح باب الكسب والتجارة بعد رواج البيع والشراء، بأن تعين البعض من الأفراد بتخصيص عمله وشغله بالتعويض، وتبديل نوع من المتاع بنوع آخر لابتغاء الربح الذي هو نوع زيادة فيما يأخذه قبال ما يعطيه من المتاع.

ح. فهذه أعمال قدمها الإنسان بين يديه لرفع حوائجه في الحياة، واستقر الأمر بالآخرة على أن الحاجة العمومية كأنها عكفت على باب الدرهم والدينار، فكان وجه القيمة كأنه هو المال كله، وكأنه كل متاع يحتاج إليه الإنسان، لأنه الذي يقدر الإنسان بالحصول عليه على الحصول بكل ما يريده ويحتاج إليه مما يتمتع به في الحياة، وربما جعل سلعة فاكتسب عليه كما يكتسب على سائر السلع والأمتعة، وهو الصرف.

٢. تعريف الربا:

وقد ظهر بما مر: أن أصل المعاملة والمعاوضة قد استقر على تبديل متاع من متاع آخر مغاير له، لمسيس الحاجة بالبدل منه كما في أصل المعاوضة، أو لمسيس الحاجة إلى الربح الذي هو زيادة في المبدل منه من حيث القيمة، وهذا ـ أعني المغايرة ـ هو الأصل الذي يعتمد عليه حياة المجتمع، وأما المعاملة بتبديل السلعة مما يماثله في النوع أو ما يماثله مثلاً، فإن كان من غير زيادة، كقرض المثل بالمثل مثلاً، فربما اعتبره العقلاء لمسيس الحاجة به، وهو مما يقيم أود الاجتماع، ويرفع حاجة المحتاج، ولا فساد يترتب عليه، وإن

كان مع زيادة في المبدل منه ـ وهي الربح ـ فذلك هو الربا، فلننظر: ماذا نتيجة الربا؟

٣. آثار الربا الاقتصادية والاجتماعية:

أ. الربا ـ ونعني به تبديل المثل بالمثل وزيادة، كإعطاء عشرة إلى أجل، أو إعطاء سلعة بعشرة إلى أجل وأخذ اثنتي عشرة عند حلول الأجل، وما يشبه ذلك ـ إنما يكون عند اضطرار المشتري أو المقترض إلى ما يأخذه بالإعسار والإعواز، بأن يزيد قدر حاجته على قدر ما يكتسبه من المال، كأن يكتسب ليومه في أوسط حاله عشرة وهو يحتاج إلى عشرين، فيقرض العشر الباقي باثني عشر لغد، ولازمه أن له في غده ثمانية وهو يحتاج إلى عشرين، فيشرع من هناك معدل معيشته وحياته في الانمحاق والانتقاص، ولا يلبث زماناً طويلاً حتى تفنى تمام ما يكتسبه، ويبقى تمام ما يقترضه، فيطالب بالعشرين وليس له ولا واحد، ﴿الْمَالَ﴾، وهو الهلاك وفناء السعي في الحياة.

ب. وأما المرابي، فيجتمع عنده العشرة التي لنفسه، والعشرة التي للمقترض، وذلك تمام العشرين، فيجتمع جميع المالين في جانب، ويخلو الجانب الآخر من المال، وليس إلا لكون الزيادة مأخوذة من غير عوض مالي، فالربا يؤدي إلى فناء طبقة المعسرين، وانجرار المال إلى طبقة الموسرين، ويؤدي ذلك إلى تأمر المثرين من المرابين، وتحكمهم في أموال الناس وأعراضهم ونفوسهم في سبيل جميع ما يشتهون ويتهوسون، لما في الإنسان من قريحة التعالي والاستخدام، وإلى دفاع أولئك المستخدمين المستذلين عن أنفسهم فيما وقعوا فيه من مر الحياة، بكل ما يستطيعونه من طرق الدفاع والانتقام، وهذا هو الهرج والمرج، وفساد النظام الذي فيه هلاك الإنسانية وفناء المدنية.

ج. هذا مع ما يتفق عليه كثيراً من ذهاب المال الربوي من رأس، فما كل مدين تراكمت عليه القروض يقدر على أداء ديونه، أو يريد ذلك.

د. هذا في الربا المتداول بين الأغنياء وأهل العسرة، وأما الذي بين غيرهم، كالربا التجاري الذي يجري عليه أمر البنوك وغيرها، كالربا على القرض والاتجار به، فأقل ما فيه: أنه يوجب انجرار المال تدريجاً إلى المال الموضوع للربا من جانب، ويوجب ازدياد رؤوس أموال التجارة واقتدارها أزيد مما هي عليها بحسب الواقع، ووقوع التطاول بينها، وأكل بعضها بعضاً، وانهاض بعضها في بعض، وفناء كل في ما هو أقوى منه، فلا يزال يزيد في عدد المحتاجين بالإعسار، ويجتمع الثروة بانحصارها عند الأقلين، وعاد

المحذور الذي ذكرناه آنفاً.

٤. الربا والاشتراكية:

ولا يشك الباحث في مباحث الاقتصاد أن السبب الوحيد في شيوع الشيوعية وتقدم مرام الاشتراك، هو التراكم الفاحش في الثروة عند أفراد، وتقدمهم البارز في مزايا الحياة، وحرمان آخرين ـ وهم الأكثرون ـ من أوجب واجباتهم، وقد كانت الطبقة المقتدرة غروا هؤلاء الضعفاء بما قرعوا به أسماعهم من ألفاظ المدنية والعدالة والحرية والتساوي في حقوق الإنسانية، وكانوا يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم، ويعنون بها معاني هي في الحقيقة أضداد معانيها، وكانوا يحسبون أنها تسعدهم في ما يريدونه من الإتراف واستذلال الطبقة السافلة والتعالي عليهم، والتحكم المطلق بما شاؤوا، وأنها الوسيلة الوحيدة لسعادتهم في الحياة، لكنهم لم يلبثوا دون أن ينصار ما حسبوه لهم عليهم، ورجع كيدهم ومكرهم إلى أنفسهم، ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللهُ وَاللهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾، وكان عاقبة الذين أساءوا السوأى، والله سبحانه أعلم بما تصير إليه هذه النشأة الإنسانية في مستقبل أيامها.

٥. من مفاسد الربا: كنز الأموال والبطالة:

ومن مفاسد الربا المشؤومة: تسهيله الطريق إلى كنز الأموال، وحبس الألوف والملايين في مخازن البنوك عن الجريان في البيع والشراء، وجلوس قوم على أريكة البطالة والإتراف، وحرمان آخرين من المشروع الذي تهدي إليه الفطرة، وهو اتكاء الإنسان في حياته على العمل، فلا يعيش بالعمل عدة لإترافهم، ولا يعيش به آخرون لحرمانهم.

١٤. حكمة خلق النقود والربا

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [حكمة خلق النقود والربا]، خلاصته «الميزان: ٢/ ٤٣١»:

أ. الغزالي قال: إن الدراهم والدنانير خلقا لتكون حاكمين بين الأموال، ووسيلة إلى كل غرض،

ولا غرض في أعيانها.

ب. الردّ على الغزالي: أن النقود لا يمكن أن تقدر غيرها بما ليس فيها، والاعتراف بعزتها يستلزم كونها مقصودة لذاتها.

ج. حرمة الكنز ليست لإعطاء المقصودية الاستقلالية للنقود، بل لتحريم الفقراء عن الارتزاق بها.

د. اتخاذ آنية الذهب والفضة ليس حراماً بنفس القياس، لأن الحلي والصرف ليسا حراماً مع وجود نفس المعنى.

هـ. حكمة تحريم الربا في القرآن: أخذ الزيادة من غير عوض، مما يؤدي إلى نمو الربا وانقاص أموال الناس، وهو ظلم.

و. الآية ﴿وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ تعني: لا تظلمون الناس ولا تظلمون من قبلهم أو من قبل الله.

نصّ المبحث:

١. رأي الغزالي في حكمة خلق النقود:

قال الغزالي في كتاب (الشكر) من الإحياء:

أ. من نعم الله تعالى خلق الدراهم والدنانير، وبهما قوام الدنيا، وهما حجران، لا منفعة في أعيانهما، ولكن يضطر الخلق إليهما من حيث أن كل إنسان محتاج إلى أعيان كثيرة في مطعمه وملبسه وسائر حاجاته، وقد يعجز عما يحتاج إليه، ويملك ما يستغني عنه، كمن يملك الزعفران وهو محتاج إلى جمل يركبه، ومن يملك الجمل وربما يستغني عنه ويحتاج إلى الزعفران، فلا بد بينهما من معاوضة، ولا بد في مقدار العوض من تقدير، إذ لا يبذل صاحب الجمل جمله بكل مقدار من الزعفران، ولا مناسبة بين الزعفران والجمل حتى يقال: يعطى مثله في الوزن أو الصورة، وكذا من يشتري داراً بثياب، أو عبداً بخف، أو دقيقاً بحمار، فهذه الأشياء لا تناسب فيها، فلا يدري أن الجمل كم يسوى بالزعفران، فتتعذر المعاملات جداً، فافتقرت هذه الأعيان المتنافرة المتباعدة إلى متوسط بينها يحكم فيها بحكم عدل، فيعرف من كل واحد رتبته ومنزلته، حتى إذا تقررت المراتب، وترتبت الرتب، علم بعد ذلك المساوي من غير المساوي، فخلق الله تعالى الدنانير

والدراهم حاكمين ومتوسطين بين الأموال، حتى تقدر الأموال بهما، فيقال: هذا الجمل يساوي مائة دينار، وهذا المقدار من الزعفران يسوى مائة، فهما من حيث أنهما متساويان لشيء واحد متساويان، وإنما أمكن التعديل بالنقدين، إذ لا غرض في أعيانهما، ولو كان في أعيانهما غرض، ربما اقتضى خصوص ذلك الغرض في حق صاحب الغرض ترجيحاً، ولم يقتض ذلك في حق من لا غرض له، فلا ينتظم الأمر، فإذن خلقهما الله تعالى لتتداولهما الأيدي، ويكونا حاكمين بين الأموال بالعدل.

ب. ولحكمة أخرى: وهي التوسل بهما إلى سائر الأشياء، لأنهما عزيزان في أنفسهما، ولا غرض في أعيانهما، ونسبتهما إلى سائر الأموال نسبة واحدة، فمن ملكهما فكأنه ملك كل شيء، لا كمن ملك ثوباً، فإنه لم يملك إلا الثوب، فلو احتاج إلى طعام، ربما لم يرغب صاحب الطعام في الثوب، لأن غرضه في دابة مثلاً، فاحتيج إلى شيء آخر هو في صورته كأنه ليس بشيء، وهو في معناه كأنه كل الأشياء، والشيء إنما تستوي نسبته إلى المختلفات إذ لم تكن له صورة خاصة يفيدها بخصوصها، كالمرآة لا لون لها وتحكي كل لون، فكذلك النقد لا غرض فيه، وهو وسيلة إلى كل غرض، وكالحرف لا معنى له في نفسه، وتظهر به المعاني في غيره، فهذه هي الحكمة الثانية، وفيهما أيضاً حكم يطول ذكرها.

ج. ثم قال ما محصله: إنهما لما كانا من الله تعالى من جهة هذه الحكم المترتبة عليهما، كان من عمل فيهما بعمل ينافي الحكم المقصودة منهما، فقد كفر بنعمة الله.

د. وفرع على ذلك: حرمة كنزهما، فإنه ظلم وإبطال لحكمتهما، إذ كنزهما كحبس الحاكم بين الناس في سجن، ومنعه عن الحكم بين الناس، وإلقاء الهرج بين الناس من غير وجود من يرجعون إليه بالعدل.

هـ. وفرع عليه: حرمة اتخاذ آنية الذهب والفضة، فإن فيه قصدهما بالاستقلال، وهما مقصودان لغيرهما، وذلك ظلم، كمن اتخذ حاكم البلد في الحياكة والمكس والأعمال التي يقوم بها أخساء الناس.

و. وفرع عليه أيضاً: حرمة معاملة الربا على الدراهم والدنانير، فإنه كفر بالنعمة وظلم، فعنهما خلقا لغيرهما لا لنفسهما، إذ لا غرض يتعلق بأعيانهما.

٢. نقد رأي الغزالي:

وقد اشتبه عليه الأمر في اعتبار أصلها والفروع التي فرعها على ذلك:

أ. النقد الأول: النقود مقصودة لذاتها:

• أما أولاً: فإنه ذكر أن لا غرض يتعلق بهما في أنفسهما، ولو كان كذلك، لم يمكن أن يقدرا غيرهما من الأمتعة والحوائج، وكيف يجوز أن يقدر شيء شيئاً بما ليس فيه؟ وهل يمكن أن يقدر الذراع طول شيء إلا بالطول الذي له؟ أو يقدر المن ثقل شيء إلا بثقله الذي فيه؟

• على أن اعترافه بكونهما عزيزين في نفسهما لا يستقيم إلا بكونهما مقصودين لأنفسهما، وكيف يتصور عزة وكرامة من غير مطلوبية؟

• على أنها لو لم تكونا إلا مقصودين لغيرهما بالخلقة، لم يكن فرق بين الدينار والدرهم ـ أعني الذهب والفضة ـ في الاعتبار، والواقع يكذب ذلك، ولكان جميع أنواع النقود متساوية القيم، ولم يقع الاعتبار على غيرهما من الأمتعة كالجلد والملح وغيرهما.

ب. النقد الثاني: حرمة الكنز ليست لإعطاء المقصودية الاستقلالية: وأما ثانياً: فلأن الحكمة المقتضية لحرمة الكنز ليست هي إعطاء المقصودية بالاستقلال لها، بل ما يظهر من قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٤]، من تحريم الفقراء عن الارتزاق بهما مع قيام الحاجة إلى العمل والمبادلة دائماً، كما سيجيء بيان ذلك في تفسير الآية.

ج. النقد الثالث: اتخاذ آنية الذهب والفضة والحلي: وأما ثالثاً: فلأن ما ذكره من الوجه في تحريم اتخاذ آنية الذهب والفضة وكونه ظلماً وكفراً، موجود في اتخاذ الحلي منهما، وكذا في بيع الصرف، ولم يعدا في الشرع ظلماً وكفراً ولا حراماً.

د. النقد الرابع: مفسدة الربا وعلاقتها بالصرف: وأما رابعاً: فلأن ما ذكر من المفسدة لو كان موجباً لما ذكره من الظلم والكفر بالنعمة، لجرى في مطلق الصرف كما يجري في المعاملة الربوية بالنسيئة والقرض، ولم يجر في الربا الذي في المكيل والموزون، مع أن الحكم واحد، فما ذكره غير تام جمعاً ومنعاً.

٣. حكمة تحريم الربا في القرآن:

أ. والذي ذكره تعالى في حكمة التحريم منطبق على ما قدمناه من أخذ الزيادة من غير عوض، قال تعالى: ﴿وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِندَ اللَّهِ ۖ وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ﴾ [الروم: ٣٩]، فجعل الربا رابياً في أموال الناس، وذلك أنه ينمو بضم أجزاء من أموال الناس إلى نفسه، كما أن البذر من النبات ينمو بالتغذي من الأرض وضم أجزائها إلى نفسه، فلا يزال الربا

ينمو ويزيد هو، وينقص أموال الناس، حتى يأتي إلى آخرها، وهذا هو الذي ذكرناه فيما تقدم.

ب. وبذلك يظهر أن المراد بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٩]، يعني به: لا تظلمون الناس، ولا تظلمون من قبلهم أو من قبل الله سبحانه، فالربا ظلم على الناس.

١٥. تفسير آية الربا ودلالتها على خبط المرابي

عند تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ [البقرة: ٢٧٥] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [تفسير آية الربا ودلالتها على خبط المرابي]، خلاصته «الميزان: ٢/ ٤٠٩»:

أ. بيان معنى الخبط في الآية الكريمة، وأنه يشير إلى اضطراب المنهج الحياتي وفساد التمييز بين الأمور، لا إلى الحركات الجسمانية فقط.

ب. تفسير قيام المرابي في الدنيا على أنه اضطراب في إدارة شؤون المعيشة، وليس قياماً من القبر يوم القيامة كما ذهب إليه الجمهور.

ج. كشف المغالطة الأساسية للمرابين في تسوية البيع بالربا، وأن هذه التسوية هي عين الخبط والاضطراب الفكري.

د. إبطال القول بأن تشبيه المرابي بالممسوس هو مجاراة لاعتقادات عامة الناس الفاسدة، وتقرير إمكانية تأثير الشيطان من خلال الأسباب الطبيعية.

هـ. الرد على الاعتراضات المتعلقة بعدالة الله في تسليط الشيطان، وبيان أن ذلك لا ينافي العدل الإلهي.

نصّ المبحث:

١. معنى الخبط:

أ. الخبط هو المشي على غير استواء، يقال: خبط البعير إذا اختلَّت جهة مشيه، وللإنسان في حياته طريق مستقيم لا ينحرف عنه، فإنه لا محالة ذو أفعال وحركات في طريق حياته بحسب المحيط الذي يعيش

فيه، وهذه الأفعال محفوظة النظام بأحكام اعتقادية عقلائية وضعها ونظمها الإنسان ثم طبق عليها أفعاله الانفرادية والاجتماعية، فهو يقصد الأكل إذا جاع، ويقصد الشرب إذا عطش، والفراش إذا اشتهى النكاح، والاستراحة إذا تعب، والاستظلال إذا أراد السكن وهكذا، وينبسط لأمور وينقبض عن أخرى في معاشرته، ويريد كل مقدمة عند إرادة ذيها، وإذا طلب مسبباً مال إلى جهة سببه، وهذه الأفعال على هذه الاعتقادات مرتبطة متحدة نحو اتحاد متلائمة غير متناقضة، ومجموعها طريق حياته، وإنما اهتدى الإنسان إلى هذا الطريق المستقيم بقوة مودوعة فيه هي القوة المميزة بين الخير والشر والنافع والضار والحسن والقبيح، وقد مر بعض الكلام في ذلك.

ب. وأما الإنسان الممسوس وهو الذي اختلت قوته المميزة، فهو لا يفرق بين الحسن والقبيح والنافع والضار والخير والشر، فيجري حكم كل مورد فيما يقابله من الموارد، لكن لا لأنه ناس لمعنى الحسن والقبح وغيرهما، فإنه بالأخرة إنسان ذو إرادة، ومن المحال أن يصدر عن الإنسان غير الأفعال الإنسانية، بل لأنه يرى القبيح حسناً والحسن قبيحاً والخير والنافع شراً وضاراً وبالعكس، فهو خابط في تطبيق الأحكام وتعيين الموارد، وهو مع ذلك لا يجعل الفعل غير العادي عادياً دون العكس، فإن لازم ذلك أن يكون عنده آراء وأفكار منتظمة ربما طبقها على غير موردها من غير عكس، بل قد اختل عنده حكم العادة وغيره، وصار ما يتخيله ويريده هو المتبع عنده، فالعادي وغير العادي عنده على حد سواء، كالناقة تخبط وتضرب على غير استواء، فهو في خلاف العادة لا يرى العادة إلا مثل خلاف العادة من غير مزية لها عليه، فلا ينجذب من خلاف العادة إلى العادة، فافهم ذلك.

٢. الربا وعلاقته باضطراب المنهج الفطري في المعيشة:

هذا حال المرابي في أخذه الربا (إعطاء الشيء وأخذ ما يماثله وزيادة بالأجل)، فإن الذي تدعو إليه الفطرة ويقوم عليه أساس حياة الإنسان الاجتماعية أن يعامل بمعاوضة ما عنده من المال الذي يستغني عنه مما عند غيره من المال الذي يحتاج إليه، وأما إعطاء المال وأخذ ما يماثله بعينه مع زيادة، فهذا شيء ينهدم به قضاء الفطرة وأساس المعيشة، فإن ذلك ينجر من جانب المرابي إلى اختلاس المال من يد المدين وتجمعه وتراكمه عند المرابي، فإن هذا المال لا يزال ينمو ويزيد، ولا ينمو إلا من مال الغير، فهو بالانتفاص والانفصال من جانب، والزيادة والانضمام إلى جانب آخر، وينجر من جانب المدين المؤدي للربا إلى تزايد

المصرف بمرور الزمان تزايداً لا يتداركه شيء مع تزايد الحاجة، وكلما زاد المصرف (أي نمى الربا بالتصاعد) زادت الحاجة من غير أمر يجبر النقص ويتداركه، وفي ذلك انهدام حياة المدين، فالربا يضاد التوازن والتعادل الاجتماعي ويفسد الانتظام الحاكم على هذا الصراط المستقيم الإنساني الذي هدته إليه الفطرة الإلهية.

٣. وجه التشبيه بين المرابي والممسوس:

هذا هو الخبط الذي يبتلي به المرابي كخبط الممسوس، فإن المراباة تضطره أن يختل عنده أصل المعاملة والمعاوضة، فلا يفرق بين البيع والربا، فإذا دعي إلى أن يترك الربا ويأخذ بالبيع، أجاب: إن البيع مثل الربا، لا يزيد على الربا بمزية، فلا موجب لترك الربا وأخذ البيع، ولذلك استدلّ تعالى على خبط المرابين بما حكاه من قولهم: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]

٤. النتائج المستفادة من بيان الخبط في الآية:

من هذا البيان يظهر:

أ. أولاً: أن المراد بالقيام في قوله تعالى: ﴿لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، هو الاستواء على الحياة والقيام بأمر المعيشة، فإنه معنى من معاني القيام يعرفه أهل اللسان في استعمالاتهم، قال تعالى: ﴿لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]، وقال: ﴿أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾ [الروم: ٢٥]، وقال: ﴿وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ﴾ [النساء: ١٢٧]، وأما كون المراد به المعنى المقابل للقعود فمما لا يناسب المورد، ولا يستقيم عليه معنى الآية.

ب. ثانياً: أن المراد بخبط الممسوس في قيامه ليس هو الحركات التي تظهر من الممسوس حال الصرع أو عقيب هذا الحال على ما يظهر من كلام المفسرين، فإن ذلك لا يلائم الغرض المسوق لبيانه الكلام، وهو ما يعتقده المرابي من عدم الفرق بين البيع والربا، وبناء عمله عليه، ومحصله أفعال اختيارية صادرة عن اعتقاد خابط، وكم من فرق بينهما وبين الحركات الصادرة عن المصروع حال الصرع، فالمصير إلى ما ذكرناه من كون المراد قيام الربوي في حياته بأمر المعاش كقيام الممسوس الخابط في أمر الحياة.

ج. ثالثاً: النكتة في قياس البيع بالربا دون العكس في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، ولم يقل: (إنما الربا مثل البيع) كما هو السابق إلى الذهن، وسيجيء توضيحه.

د. رابعاً: أن التشبيه أعني قوله: ﴿الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ [البقرة: ٢٧٥] لا يخلو عن إشعار بجواز تحقق ذلك في مورد الجنون في الجملة، فإن الآية وإن لم تدل على أن كل جنون هو من مس الشيطان، لكنها لا تخلو عن إشعار بأن من الجنون ما هو بمس الشيطان، وكذلك الآية وإن لم تدل على أن هذا المس من فعل إبليس نفسه، فإن الشيطان بمعنى الشرير، يطلق على إبليس وعلى شرار الجن وشرار الإنس، وإبليس من الجن، فالمتيقن من إشعار الآية أن للجن شأناً في بعض الممسوسين إن لم يكن في كلهم.

هـ. خامساً: فساد ما ذكره بعض آخر من المفسرين من أن المراد بالتشبيه بيان حال آكلي الربا يوم القيامة، وأنهم سيقومون عن قبورهم يوم القيامة كالصريع الذي يتخبطه الجنون، ووجه الفساد: أن ظاهر الآية على ما بينا لا يساعد هذا المعنى، والرواية لا تجعل للآية ظهوراً فيما ليست بظاهرة فيه، وإنما تبين حال آكل الربا يوم القيامة، قال في تفسير المنار: (وأما قيام آكل الربا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس، فقد قال ابن عطية في تفسيره: المراد تشبيه المرابي في الدنيا بالمتخبط المصروع، كما يقال لمن يصرع بحركات مختلفة: قد جن، أقول: وهذا هو المتبادر، ولكن ذهب الجمهور إلى خلافه وقالوا: إن المراد بالقيام القيام من القبر عند البعث، وإن الله تعالى جعل من علامة المرابين يوم القيامة أنهم يبعثون كالمصروعين، ورووا ذلك عن ابن عباس وابن مسعود، بل روى الطبراني من حديث عوف بن مالك مرفوعاً: (إياك والذنوب التي لا تغفر: الغلول، فمن غل شيئاً أتي به يوم القيامة، والربا، فمن أكل الربا بعث يوم القيامة مجنوناً يتخبط)، ثم قال: (والمتبادر إلى جميع الأفهام ما قاله ابن عطية، لأنه إذا ذكر القيام انصرف إلى النهوض المعهود في الأعمال، ولا قرينة تدل على أن المراد به البعث، وهذه الروايات لا يسلم منها شيء من قول في سندها، وهي لم تنزل مع القرآن، ولا جاء المرفوع منها مفسراً للآية، ولولاها لما قال أحد بغير المتبادر الذي قال به ابن عطية، إلا من لم يظهر له صحته في الواقع)، ثم قال: (وكان الوضاعون الذين يختلقون الروايات يتحرون في بعضها ما أشكل عليهم ظاهره من القرآن، فيضعون لهم رواية يفسرونه بها، وقلما يصح في التفسير شيء، انتهى ما ذكره)، ولقد أصاب فيما ذكره من خطئهم، لكنه أخطأ في تقرير معنى التشبيه الواقع في الآية حيث قال: (أما ما قاله ابن عطية فهو ظاهر في نفسه، فإن أولئك الذين فتنهم المال واستعبدهم حتى ضربت نفوسهم بجمعه، وجعلوه مقصوداً لذاته، وتركوا لأجل الكسب به جميع موارد الكسب الطبيعي، تخرج نفوسهم عن الاعتدال الذي عليه أكثر الناس، ويظهر ذلك في حركاتهم وتقلبهم في

أعمالهم، كما تراه في حركات المولعين بأعمال البورصة والمغرمين بالقمار، يزيد فيهم النشاط والانهماك في أعمالهم، حتى يكون خفة تعقبها حركات غير منتظمة، وهذا هو وجه الشبه بين حركاتهم وبين تخبط الممسوس، فإن التخبط من الخبط وهو ضرب غير منتظم، وكخبط العشواء)

فإن ما ذكره من خروج حركاتهم عن الاعتدال والانتظام، وإن كان في نفسه صحيحاً، لكن:

- ليس هو معلول أكل الربا محضاً، فإنما ذلك لانقطاعهم عن معنى العبودية وإخلادهم إلى لذائذ المادة، ذلك مبلغهم من العلم، فسُلبوا بذلك العفة الدينية والوقار النفساني، وتأثرت نفوسهم عن كل لذة يسيرة مترائية من المادة، وتعقب ذلك اضطراب حركاتهم، وهذا مشاهد محسوس من كل من حاله الحال الذي ذكرنا، وإن لم يمس الربا طول حياته.
- وليس هو المقصود من التشبيه الواقع في الآية، لأن الاحتجاج الواقع في الآية على كونهم خابطين لا يلائم ما ذكره من وجه الشبه، فإن الله سبحانه يحتج على كونهم خابطين في قيامهم بقوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، ولو كان كما يقول، كان الأنسب الاحتجاج على ذلك بما ذكره من اختلال حركاتهم وفساد النظم في أعمالهم، فالمصير إلى ما قدمناه.

٥. إشكال وجوابه: هل يستند الجنون إلى مس الشيطان أم لا؟:

الإشكال:

ما ذكره بعض المفسرين أن هذا التشبيه ﴿الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ [البقرة: ٢٧٥] من قبيل المجاراة مع عامة الناس في بعض اعتقاداتهم الفاسدة، حيث كان اعتقادهم بتصرف الجن في المجانين، ولا ضير في ذلك لأنه مجرد تشبيه خال عن الحكم، حتى يكون خطأ غير مطابق للواقع، فحقيقة معنى الآية: أن هؤلاء الآكلين للربا حالهم حال المجنون الذي يتخبطه الشيطان من المس، وأما كون الجنون مستنداً إلى مس الشيطان، فأمر غير ممكن، لأن الله سبحانه أعدل من أن يسلط الشيطان على عقل عبده أو على عبده المؤمن.

الجواب:

أ. أنه تعالى أجل من أن يستند في كلامه إلى الباطل ولغو القول بأي نحو كان من الاستناد، إلا مع بيان بطلانه ورده على قائله، وقد قال تعالى في وصف كلامه: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ

وَلَا مِنْ خَلْفِهِ) [فصلت: ٤١ ـ ٤٢]، وقال تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ﴾ [الطارق: ١٣ ـ ١٤]

ب. وأما أن استناد الجنون إلى تصرف الشيطان بإذهاب العقل ينافي عدله تعالى، ففيه أن الإشكال بعينه مقلوب عليهم في إسنادهم ذهاب العقل إلى الأسباب الطبيعية، فإنها أيضاً مستندة بالأخرة إلى الله تعالى مع إذهابها العقل، على أنه في الحقيقة ليس في ذهاب العقل بإذهاب الله إياه إشكال، لأن التكليف يرتفع حينئذ بارتفاع الموضوع، وإنما الإشكال في أن ينحرف الإدراك العقلي عن مجرى الحق وسنن الاستقامة مع بقاء موضوع العقل على حاله، كأن يشاهد الإنسان العاقل الحسن قبيحاً وبالعكس، أو يرى الحق باطلاً وبالعكس جزافاً بتصرف من الشيطان، فهذا هو الذي لا يجوز نسبته إليه تعالى، وأما ذهاب القوة المميزة وفساد حكمها تبعاً لذهاب نفسها، فلا محذور فيه، سواء أسند إلى الطبيعة أو إلى الشيطان.

ج. على أن استناد الجنون إلى الشيطان ليس على نحو الاستقامة ومن غير واسطة، بل الأسباب الطبيعية كاختلال الأعصاب والآفة الدماغية أسباب قريبة وراءها الشيطان، كما أن أنواع الكرامات تستند إلى الملك مع تخلل الأسباب الطبيعية في البين، وقد ورد نظير ذلك فيما حكاه الله عن أيوب عليه السلام إذ قال: ﴿أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾ [ص: ٤١]، وإذ قال: ﴿أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٣]، والضر هو المرض، وله أسباب طبيعية ظاهرة في البدن، فنسب ما به من المرض المستند إلى أسبابه الطبيعية إلى الشيطان، وهذا وما يشبهه من الآراء المادية التي دبت في أذهان عدة من أهل البحث من حيث لم يشعروا بها، حيث إن أصحاب المادة لما سمعوا الإلهيين يسندون الحوادث إلى الله سبحانه، أو يسندون بعضها إلى الروح أو الملك أو الشيطان، اشتبه عليهم الأمر فحسبوا أن ذلك إبطال للعلل الطبيعية وإقامة لما وراء الطبيعة مقامها، ولم يفقهوا أن المراد به تعليل في طول تعليل، لا في عرض تعليل، وقد مرت الإشارة إلى ذلك في المباحث السابقة مراراً.

١٦. محق الربا والسنن الاجتماعية

عند تفسير قوله تعالى: ﴿يَمْحَقُ اللهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ﴾ [البقرة: ٢٧٦] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [آية ﴿يَمْحَقُ اللهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ﴾ ودلالتها على السنن الاجتماعية]، خلاصته «الميزان: ٢/ ٤١٩»:

أ. بيان أن محق الربا وإرباء الصدقات حكم عام يشمل الدنيا والآخرة معاً، وليس مقصوراً على أحدهما.

ب. توضيح الأثر الاجتماعي للصدقة في نماء المال، وللربا في محقه وفنائه، من خلال تأثيرهما في النفوس والعلاقات الاجتماعية.

ج. بيان أن السنن الاجتماعية في القرآن مبنية على الأغلبية لا على الدوام، وأن الاجتماعيات تختلف عن الفرديات في سرعة ظهور آثارها وبطئها.

د. إبطال الأقوال التي تحصر محق الربا في الآخرة فقط، أو في إبطال السعي والغايات دون المال نفسه.

هـ. الرد على من استدل بالآية على خلود مرتكب الكبيرة في النار، وبيان وجه الضعف في ذلك الاستدلال.

و. تفسير التعليل الإلهي في قوله: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾، وبيان أن المرابي كفّارٌ بِنِعَمِ الله، أثيمٌ في نفسه.

نصّ المبحث:

١. معنى المحق والإرباء في الآية:

﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ﴾ [البقرة: ٢٧٦]

المحق: نقصان الشيء حالاً بعد حال، ووقوعه في طريق الفناء والزوال تدريجاً، والإرباء: الإنماء، والأثيم: الحامل للإثم، وقد مر معنى الإثم، وقد قوبل في الآية بين إرباء الصدقات ومحق الربا، وقد تقدم أن إرباء الصدقات وإنمائها لا يختص بالآخرة، بل هي خاصة لها عامة تشمل الدنيا كما تشمل الآخرة، فمحق الربا أيضاً كذلك لا محالة.

٢. الأثر التكويني للصدقة والربا في المال:

أ. فكما أن من خاصة الصدقات أنها تنمي المال إنماءً يلزمها ذلك لزوماً قهرياً لا ينفك عنها، من حيث إنها تنشر الرحمة وتورث المحبة وحسن التفاهم وتألف القلوب وتبسط الأمن والحفظ، وتصرف القلوب عن أن تهم بالغضب والاختلاس والإفساد والسرقة، وتدعو إلى الاتحاد والمساعدة والمعاونة،

وتنسد بذلك أغلب طرق الفساد والفناء الطارئة على المال، ويعين جميع ذلك على نماء المال ودره أضعافاً مضاعفة.

ب. كذلك الربا من خاصته أنه يمحق المال ويفنيه تدريجاً، من حيث إنه ينشر القسوة والخسارة، ويورث البغض والعداوة وسوء الظن، ويفسد الأمن والحفظ، ويهيج النفوس على الانتقام بأي وسيلة أمكنت، من قول أو فعل مباشرة أو تسبيباً، وتدعو إلى التفرق والاختلاف، وتنفتح بذلك أغلب طرق الفساد وأبواب الزوال على المال، وقلما يسلم المال عن آفة تصيبه، أو بلية تعمه.

٣. السبب العميق في هذا الأثر: ارتباطهما بحياة الفقراء:

كل ذلك لأن هذين الأمرين ـ أعني الصدقة والربا ـ مربوطان مماسان بحياة طبقة الفقراء والمعوزين، وقد هاجت بسبب الحاجة الضرورية إحساساتهم الباطنية، واستعدت للدفاع عن حقوق الحياة نفوسهم المنكوبة المستذلة، وهموا بالمقابلة بالغا ما بلغت، فإن أحسن إليهم بالصنيعة والمعروف بلا عوض، والحال هذه، وقعت إحساساتهم على المقابلة بالإحسان وحسن النية، وأثرت الأثر الجميل، وإن أسيء إليهم بإعمال القسوة والخشونة وإذهاب المال والعرض والنفس، قابلوها بالانتقام والنكاية بأي وسيلة، وقلما يسلم من تبعات هذه الهمم المهلكة أحد من المرابين، على ما يذكره كل أحد مما شاهد من أخبار آكلي الربا من ذهاب أموالهم وخراب بيوتهم وخسران مساعيهم.

٤. مبدأ الأغلبية في السنن الاجتماعية، والفرق بين الفردي والاجتماعي:

ويجب عليك أن تعلم:

أ. أولاً: أن العلل والأسباب التي تبنى عليها الأمور والحوادث الاجتماعية أمور أغلبية الوجود والتأثير، فإنا إنما نريد بأفعالنا غاياتها ونتائجها التي يغلب تحققها، ونوجد عند إرادتها أسبابها التي لا تنفك عنها مسبباتها على الأغلب لا على الدوام، ونلحق الشاذ النادر بالمعدوم، وأما العلل التامة التي يستحيل انفكاك معلولاتها عنها في الوجود، فهي مختصة بالتكوين، يتناولها العلوم الحقيقية الباحثة عن الحقائق الخارجية، والتدبر في آيات الأحكام التي ذكر فيها مصالح الأفعال والأعمال ومفاسدها مما يؤدي إلى السعادة والشقاوة، يعطي أن القرآن في بناء آثار الأعمال على الأعمال، وبناء الأعمال على عللها، يسلك هذا المسلك ويضع الغالب موضع الدائم، كما عليه بناء العقلاء.

ب. ثانياً: أن المجتمع كالفرد، والأمر الاجتماعي كالأمر الانفرادي متماثلان في الأحوال على ما يناسب كلاً منهما بحسب الوجود، فكما أن للفرد حياة وعمراً وموتاً مؤجلاً وأفعالاً وآثاراً، فكذلك المجتمع في حياته وموته وعمره وأفعاله وآثاره، وبذلك ينطق القرآن، كقوله تعالى: ﴿وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَعْلُومٌ مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ﴾ [الحجر: ٤ ـ ٥]، وعلى هذا، فلو تبدل وصف أمر من الأمور من الفردية إلى الاجتماعية، تبدل نحو بقائه وزواله وأثره.

فالعفة والخلاعة الفردية ـ حال كونهما فرديين ـ لهما نوع من التأثير في الحياة، فإن ركوب الفحشاء مثلاً يوجب نفرة الناس عن الإنسان والاجتناب عن ازدواجه وعن مجالسته، وزوال الوثوق بأمانته، هذا إذا كان أمراً فردياً والمجتمع على خلافه، وأما إذا صار اجتماعياً معروفاً عند العامة، ذهبت بذلك تلك المحاذير، لأنها كانت تبعات الإنكار العمومي والاستهجان العام للفعل، وقد أذهبه التداول والشياع، لكن المفاسد الطبيعية ـ كانقطاع النسل والأمراض التناسلية والمفاسد الأخرى الاجتماعية التي لا ترضى به الفطرة، كبطلان الأنساب واختلالها وفساد الانشعابات القومية والفوائد الاجتماعية المترتبة على ذلك ـ مترتبة عليه لا محالة، وكذا يختلف ظهور الآثار في الفرد فيما كان فردياً، مع ظهورها في المجتمع إذا كان اجتماعياً، من حيث السرعة والبطء.

٥. أثر الربا والصدقة في المستويين الفردي والاجتماعي:

أ. إذا عرفت ذلك، علمت: أن محقه تعالى للربا في مقابل إربائه للصدقات يختلف لا محالة:

• بين ما كان الفعل فعلاً انفرادياً، كالربا القائم بالشخص، فإنه يهلك صاحبه غالباً، وقلما يسلم منه مرابٍ، لوجود أسباب وعوامل خاصة تدفع عن ساحة حياته الفناء والمذلة.

• وبين ما كان فعلاً اجتماعياً، كالربا الدائر اليوم الذي يعرفه الملل والدول بالرسمية، ووضعت عليها القوانين، وأسست عليها البنوك، فإنه يفقد بعض صفاته الفردية لرضى الجامعة بما شاع فيها وتعارف بينها، وانصراف النفوس عن التفكر في معايبه، لكن آثاره اللازمة ـ كتجمع الثروة العمومية وتراكمها في جانب، وحلول الفقر والحرمان العمومي في جانب آخر، وظهور الانفصال والبينونة التامة بين القبيلين: الموسرين والمعسرين ـ مما لا ينفك عن هذا الربا، وسوف يؤثر أثره السيئ المشئوم.

ب. وهذا النوع من الظهور والبروز وإن كنا نستبطئه بالنظر الفردي، وربما لم نعتن به لإلحاقه من

جهة طول الأمد بالعدم، لكنه معجل بالنظر الاجتماعي، فإن العمر الاجتماعي غير العمر الفردي، واليوم الاجتماعي ربما عادل دهراً في نظر الفرد، قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٤٠]، وهذا اليوم يراد به العصر الذي ظهر فيه ناس على ناس، وطائفة على طائفة، وحكومة على حكومة، وأمة على أمة، وظاهر أن سعادة الإنسان، كما يجب أن يعتنى بشأنها من حيث الفرد، يجب الاعتناء بأمرها من حيث النوع المجتمع.

٦. القرآن يتكلم عن النوع والمجتمع، لا عن الفرد فقط:

القرآن لا يتكلم عن الفرد ولا في الفرد وإن لم يسكت عنه، بل هو كتاب أنزله الله تعالى قيماً على سعادة الإنسان: نوعه وفرده، ومهيمناً على سعادة الدنيا: حاضرها وغابرها، فقوله تعالى: ﴿يَمْحَقُ اللهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ﴾ [البقرة: ٢٧٦]، يبين حال الربا والصدقة في أثرهما، سواء كانا نوعيين أو فرديين، والمحق من لوازم الربا لا ينفك عنه، كما أن الإرباء من لوازم الصدقة لا ينفك عنها، فالربا ممحوق وإن سمي ربا، والصدقة ربا رابية (نامية) وإن لم تسم ربا، وإلى ذلك يشير تعالى: ﴿يَمْحَقُ اللهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ﴾، بإعطاء وصف الربا للصدقات بأقسامها، وتوصيف الربا بوصف يضاد اسمه بحسب المعنى، وهو الانمحاق.

٧. إبطال الأقوال الضعيفة في تفسير المحق:

بما مر من البيان يظهر ضعف ما ذكره بعضهم:

أ. أن محق الربا ليس بمعنى إبطال السعي وخسران العمل بذهاب المال الربوي، فإن المشاهدة والعيان يكذبه، وإنما المراد بالمحق إبطال السعي من حيث الغايات المقصودة بهذا النوع من المعاملة، فإن المرابي يقصد بجمع المال من هذا السبيل لذة اليسر وطيب الحياة وهناء العيش، لكن يشغله عن ذلك الوله بجمع المال ووضع درهم على درهم، ومبارزة من يريد به أو بماله أو بأرباحه سوءاً، والهموم المتهاجمة على نفسه من عداوة الناس وبغض المعوزين له، ووجه ضعفه ظاهر.

ب. وكذا ما ذكره آخرون: أن المراد به محق الآخرة وثواب الأعمال التي يعرض عنها المرابي باشتغاله بالربا، أو التي يبطلها التصرف في مال الربا كأنواع العبادات، وجه الضعف: أنه لا شك أن ما ذكروه من المحق، لكنه لا دليل على انحصاره في ذلك.

ج. وكذا ضعف ما استدلّ به المعتزلة على خلود مرتكب الكبيرة في النار بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ عَادَ﴾ [البقرة: ٢٧٦]، وقد مر ما يظهر به تقرير الاستدلال والدفع جميعاً.

٨. التعليل الإلهي: ﴿وَاللهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾:

﴿وَاللهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ [البقرة: ٢٧٦]، تعليل لمحق الربا بوجه كلي، والمعنى: أن آكل الربا كثير الكفر لكفره بنعم كثيرة من نعم الله، لستره على الطرق الفطرية في الحياة الإنسانية، وهي طرق المعاملات الفطرية، وكفره بأحكام كثيرة في العبادات والمعاملات المشروعة، فإنه بصرف مال الربا في مأكله ومشربه وملبسه ومسكنه، يبطل كثيراً من عباداته بفقدان شرائط مأخوذة فيها، وباستعماله فيما بيده من المال الربوي، يبطل كثيراً من معاملاته، ويضمن غيره، ويغصب مال غيره في موارد كثيرة، وباستعمال الطمع والحرص في أموال الناس والخشونة والقسوة في استيفاء ما يعده لنفسه حقاً، يفسد كثيراً من أصول الأخلاق والفضائل وفروعها، وهو أثيم مستقر في نفسه الإثم، فالله سبحانه لا يحبه، لأن الله لا يحب كل كفار أثيم.

الرابع عشر ـ المجتمع والدولة

نتناول في هذا الفصل ما أورده الطباطبائي من مباحث تتعلق بالنواحي الاجتماعية والسياسية، وما يرتبط بها:

١. العدالة في الإسلام

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ﴾ [المائدة: ١٠٦] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [معنى العدالة في الإسلام: الفطرة، الضوابط، والروايات]، خلاصته «الميزان: ٦/ ٢٠٤»:

أ. العدالة هي الاعتدال والتوسط بين الإفراط والتفريط، وهي قيمة جوهرية في المجتمعات الإنسانية.

ب. المجتمع لا يقوم على الفرد النادر العالي، ولا على الفرد الدنيء الخسيس، بل على الأفراد المتوسطين الذين يقومون ببنية المجتمع.

ج. الإسلام يشترط العدالة في الشاهد، لقوله: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ وقوله: ﴿اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾

د. العدالة في الفقه هي الهيئة النفسانية الرادعة عن ارتكاب الكبائر بحسب النظر العرفي، وتختلف عن العدالة في الأخلاق (الملكة الراسخة)

هـ. الأدلة على العدالة: ترك محارم الله، والكف عن الشهوات الممنوعة، واجتناب الكبائر، وحسن الظاهر بين المسلمين.

و. الروايات تؤكد أن العدالة تعرف بالستر والعفاف، ومواظبة الصلوات الخمس مع الجماعة، وحسن السيرة في القبيلة.

ز. شهادة الضعيف مقبولة إذا كان عفيفاً صائناً، والصلاة مع الجماعة دليل على الصلاح.

نصّ المبحث:

١. العدالة هي التوسط:

كثيراً ما يعثر الباحث في الأحكام الإسلامية في خلال أبحاثه بلفظ العدالة، وربما وجد للفظ تعريفات مختلفة وتفسيرات متنوعة حسب اختلاف الباحثين ومسالكهم، لكن الذي يلائم مقامنا هذا من البحث ـ وهو بحث قرآني ـ في تحليل معناها وكيفية اعتبارها بالتطبيق على الفطرة التي عليها بني الإسلام، أن نسلك طريقاً آخر من البحث، فنقول:

٢. قيمة العدالة في المجتمع:

أ. إن للعدالة ـ وهي الاعتدال والتوسط بين النمطين: العالي والداني، والجانبين: الإفراط والتفريط ـ قيمة حقيقية ووزناً عظيماً في المجتمعات الإنسانية، والوسط العدل هو الجزء الجوهري الذي يركن إليه التركيب والتأليف الاجتماعي، فإن الفرد العالي الشريف الذي يتلبس بالفضائل العالية الاجتماعية، ويمثل بغية الاجتماع النهائية، لا يجود منه الزمان إلا بالنزر القليل، والواحد بعد الواحد، ومن المعلوم أنه لا يتألف المجتمع بالفرد النادر، ولا تتم به كينونته، وإن كان هو العضو الرئيس في جثمانه حيثما وجد.

ب. والفرد الدنيء الخسيس الذي لا يقوم بالحقوق الاجتماعية، ولا يتحقق فيه القدر المتوسط من أماني المجتمع، ممن لا داعي له يدعوه إلى رعاية الأصول العامة الاجتماعية التي بها حياة المجتمع، ولا رادع له يردعه عن اقتحام الآثام الاجتماعية التي تهلك الاجتماع وتبطل التجاذب الواجب بين أجزائه، وبالجملة، لا اعتماد على جزئيته في بنية الاجتماع، ولا وثوق بتأثيره الحسن ونصيحته الصالحة.

ج. وإنما الحكم لأفراد المجتمع المتوسطين الذين تقوم بهم بنية المجتمع، وتتحقق فيهم مقاصده ومآربه، وتظهر بهم آثاره الحسنة التي لم تأتلف أجزاؤه وأعضاؤه إلا للحصول عليها والتمتع بها.

د. هذا كله مما لا يرتاب فيه الإنسان الاجتماعي عند أول ما يجيل نظره في هذا الباب.

٣. الحاجة الفطرية إلى العدالة:

أ. فمن الضروري عنده أنه على حاجة شديدة في حياته الاجتماعية إلى أفراد في المجتمع يعتمد على سلوكهم الاجتماعي، متلبسين بالاعتدال في الأمور والاحتراز عن الاسترسال في نقض القوانين ومخالفة السنن والآداب الجارية من غير مبالاة، وانقباض في أبواب كثيرة كالحكومة والقضاء والشهادات وغيرها في الجملة.

ب. وهذا الحكم الضروري أو القريب من الضروري عند الفطرة، هو الذي يعتبره الإسلام في

الشاهد، قال تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ للهَّ ذَٰلِكُمْ يُوعَظُ بِهِ مَن كَانَ يُؤْمِنُ بِاللهَّ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [الطلاق: ٢]، وقال تعالى: ﴿شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [المائدة: ١٠٦]، والخطاب في الآيتين للمؤمنين، فاشتراط كون الشاهدين ﴿ذَوَيْ عَدْلٍ﴾ منهم، مفاده كونهما ذوي حالة معتدلة متوسطة بالنسبة إلى مجتمعهم الديني، وأما بالقياس إلى المجتمع القومي والبلدي، فالإسلام لا يعبأ بأمثال هذه الروابط غير الدينية.

ج. وظاهر أن محصل كونهما على حالة معتدلة بالقياس إلى المجتمع الديني، هو كونهما ممن يوثق بدينه، غير مقترفين ما يعد من المعاصي الكبيرة الموبقة في الدين، قال تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا﴾ [النساء: ٣١]، وقد تكلمنا في معنى الكبائر في ذيل الآية في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

د. وعلى هذا المعنى جرى كلامه تعالى في قوله: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللهَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [النور: ٤ ـ ٥]

هـ. ونظير الآية السابقة الشارطة للعدالة، قوله تعالى: ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، فإن الرضا المأخوذ في الآية هو الرضا من المجتمع الديني، ومن المعلوم أن المجتمع الديني بما هو ديني، لا يرضى أحداً إلا إذا كان على نوع من السلوك يوثق به في أمر الدين.

و. وهذا هو الذي نسميه في فن الفقه بملكة العدالة، وهي غير ملكة العدالة بحسب اصطلاح فن الأخلاق، فإن العدالة الفقهية هي الهيئة النفسانية الرادعة عن ارتكاب الكبائر بحسب النظر العرفي، والتي في فن الأخلاق هي الملكة الراسخة بحسب الحقيقة.

٥. الروايات الواردة في تعريف العدالة:

والذي استفدناه من معنى العدالة هو الذي يستفاد من مذهب أئمة أهل البيت عليه السلام على ما ورد من طرقهم:

أ. رواية ابن أبي يعفور: ففي الفقيه، بإسناده عن ابن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين ـ حتى تقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال: (إن تعرفوه بالستر والعفاف

ـ وكف البطن والفرج واليد واللسان، ويعرف باجتناب الكبائر التي أوعد الله تعالى عليها النار ـ من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين ـ والفرار من الزحف وغير ذلك، والدلالة على ذلك كله: أن يكون ساتراً لجميع عيوبه ـ حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه، ويجب عليهم تزكيته وإظهار عدالته بين الناس، ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب عليهن ـ وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين ـ وأن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلا من علة، فإذا كان كذلك لازماً لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس ـ فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا: ما رأينا منه إلا خيراً، مواظباً على الصلوات، متعاهداً لأوقاتها في مصلاه؛ فإن ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين ـ وذلك أن الصلاة ستر وكفارة للذنوب، وليس يمكن الشهادة على الرجل بأنه يصلي ـ إذا كان لا يحضر مصلاه ولا يتعاهد جماعة المسلمين، وإنما جعل الجماعة والاجتماع إلى الصلاة ـ لكي يعرف من يصلي ممن لا يصلي ـ ومن يحفظ مواقيت الصلاة ممن يضيع، ولو لا ذلك، لم يكن لأحد أن يشهد على آخر بصلاح، لأن من لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين ـ فإن رسول الله ﷺ هم بأن يحرق قوماً في منازلهم ـ بتركهم الحضور لجماعة المسلمين ـ وقد كان منهم من يصلي في بيته فلم يقبل منه ذلك ـ فكيف تقبل شهادة أو عدالة بين المسلمين ـ ممن جرى الحكم من الله عز وجل ومن رسوله فيه الحرق في جوف بيته بالنار؟ وقد كان يقول (ص): لا صلاة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين إلا من علة)

ب. رواية أبي الحسن الرضا: وفيه، عن عبد الله بن المغيرة عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: (من ولد على الفطرة ـ وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته)

ج. رواية سماعة عن أبي بصير: وفيه، روى سماعة عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: (لا بأس بشهادة الضعيف إذا كان عفيفاً صائناً)

د. رواية علي بن مهزيار: وفي الكافي، بإسناده عن علي بن مهزيار عن أبي علي بن راشد قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إن مواليك قد اختلفوا فأصلي معهم جميعاً؟ فقال: (لا تصل إلا خلف من تثق بدينه)

• أقول: دلالة الروايات على ما قدمناه ظاهرة، وفيها أبحاث أخرى خارجة عن غرضنا في المقام.

٢. العقد والعهد في الإسلام

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [العقد والعهد في الإسلام: أساس العدل الاجتماعي والوفاء به]، خلاصته «الميزان: ٥/ ١٥٨»:

أ. الأمر بالوفاء بالعقود عام يشمل كل ما يصدق عليه العقد عرفاً (كالبيع، والنكاح، والعهد)

ب. العقد هو ربط شيء بشيء آخر بحيث يلزمه ولا ينفك عنه، والوفاء به أمر فطري لا غنى عنه للإنسان.

ج. العهد والوفاء به أساس العدل الاجتماعي، ونقضه يؤدي إلى هدم الحياة الاجتماعية.

د. القرآن شدد في حفظ العهد، وأمر بالوفاء به مطلقاً، حتى مع المشركين المستضعفين، كما في آيات سورة براءة.

هـ. ناقض العهد يُعامل بمثل ما اعتدى، والاعتدال في ذلك هو التقوى.

و. الإسلام يفرق بين منطق الحق (رعاية العهد وإن تضرر) ومنطق المصالح (نقضه عند المصلحة)، وهذا الفرق بين الإسلام وسنن الأمم الأخرى.

ز. حرمة العهد تشمل كل ما بني عليه بناء، وليس فقط العقود المصطلح عليها.

نصّ المبحث:

١. الأمر بالوفاء بالعقود:

يدل الكتاب ـ كما ترى من ظاهر قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١] ـ على الأمر بالوفاء بالعقود، وهو بظاهره عام، يشمل كل ما يصدق عليه العقد عرفاً، مما يلائم الوفاء، والعقد هو كل فعل أو قول يمثل معنى العقد اللغوي، وهو نوع ربط شيء بشيء آخر بحيث يلزمه ولا ينفك عنه، كعقد البيع الذي هو ربط المبيع بالمشتري ملكاً، بحيث كان له أن يتصرف فيه ما شاء، وليس للبائع بعد العقد ملك ولا تصرف، وكعقد النكاح الذي يربط المرأة بالرجل، بحيث له أن يتمتع منها تمتع النكاح، وليس للمرأة أن تمتع غيره من نفسها، وكالعهد الذي يمكن فيه العاهد المعهود له من نفسه فيما عهده، وليس له أن ينقضه.

٢. تأكيد القرآن على الوفاء:

أ. وقد أكد القرآن في الوفاء بالعقد والعهد جميع معانيه وفي جميع مصاديقه، وشدد فيه كل التشديد،

وذم الناقضين للمواثيق ذماً بالغاً، وأوعدهم إيعاداً عنيفاً، ومدح الموفين بعهدهم إذا عاهدوا في آيات كثيرة، لا حاجة إلى نقلها.

ب. وقد أرسلت الآيات القول فيه إرسالاً يدل على أن ذلك مما يناله الناس بعقولهم الفطرية، وهو كذلك.

ج. وليس ذلك إلا لأن العهد والوفاء به مما لا غنى للإنسان في حياته عنه أبداً، والفرد والمجتمع في ذلك سيان، وإنا لو تأملنا الحياة الاجتماعية التي للإنسان، وجدنا جميع المزايا التي نستفيد منها، وجميع الحقوق الحيوية الاجتماعية التي نطمئن إليها، مبنية على أساس العقد الاجتماعي العام، والعقود والعهود الفرعية التي تترتب عليه، فلا نملك من أنفسنا للمجتمعين شيئاً، ولا نملك منهم شيئاً، إلا عن عقد عملي، وإن لم نأت بقول، فإنما القول لحاجة البيان، ولو صح للإنسان أن ينقض ما عقده وعهد به اختياراً، لتمكنه منه بقوة أو سلطة أو بطش، أو لعذر يعتذر به، كان أول ما انتقض بنقضه هو العدل الاجتماعي، وهو الركن الذي يلوذ به ويأوي إليه الإنسان من إسارة الاستخدام والاستثمار.

د. ولذلك أكد الله سبحانه في حفظ العهد والوفاء به، قال تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ٣٤]، والآية تشمل العهد الفردي الذي يعاهد به الفرد الفرد، مثل غالب الآيات المادحة للوفاء بالعهد والذامة لنقضه، كما تشمل العهد الاجتماعي الدائر بين قوم وقوم وأمة وأمة، بل الوفاء به في نظر الدين أهم منه بالعهد الفردي، لأن العدل عنده أتم، والبلية في نقضه أعم.

٣. أصرح مثال على حفظ العهد: آيات سورة براءة:

أ. ولذلك أتى الكتاب العزيز في أدق موارده وأهونها نقضاً بالمنع عن النقض بأصرح القول وأوضح البيان، قال تعالى: ﴿بَرَاءَةٌ مِّنَ اللهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللهِ وَأَنَّ اللهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ وَأَذَانٌ مِّنَ اللهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِن تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾ [التوبة: ١ ـ ٥]، والآيات ـ

كما يدل سياقها ـ نزلت بعد فتح مكة، وقد أذل الله رقاب المشركين، وأفنى قوتهم وأذهب شوكتهم، وهي تعزم على المسلمين أن يطهروا الأرض التي ملكوها وظهروا عليها من قذارة الشرك، وتهدر دماء المشركين من دون أي قيد وشرط إلا أن يؤمنوا، ومع ذلك، تستثني قوماً من المشركين بينهم وبين المسلمين عهد عدم التعرض، ولا تجيز للمسلمين أن يمسوهم بسوء، حينما استضعفوا واستذلوا، فلا مانع من ناحيتهم يمنع ولا دافع يدفع، كل ذلك احتراماً للعهد ومراعاة لجانب التقوى.

ب. نعم، على ناقض العهد بعد عقده أن ينقض العهد الذي نقضه، ويتلقى هباءً باطلاً، اعتداءً عليه بمثل ما اعتدى به، قال تعالى: ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِندَ اللهِ وَعِندَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ إلى أن قال: ﴿لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَنُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ وَإِن نَّكَثُوا أَيْمَانَهُم مِّن بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ﴾ [التوبة: ٧ ـ ١٢]، وقال تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللهَ﴾ [البقرة: ١٩٤]، وقال تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللهَ﴾ [المائدة: ٢]

٤. الإسلام والوفاء بالعهد: منطق الحق لا منطق المصالح:

أ. وجملة الأمر: أن الإسلام يرى حرمة العهد ووجوب الوفاء به على الإطلاق، سواء انتفع به العاهد أو تضرر، بعد ما أوثق الميثاق، فإن رعاية جانب العدل الاجتماعي ألزم وأوجب من رعاية أي نفع خاص أو شخصي، إلا أن ينقض أحد المتعاهدين عهده، فللمتعاهد الآخر نقضه بمثل ما نقضه، والاعتداء عليه بمثل ما اعتدى عليه، فإن في ذلك خروجاً عن رقية الاستخدام والاستعلاء المذمومة التي ما نهض ناهض الدين إلا لإماطتها.

ب. ولعمري، إن ذلك أحد التعاليم العالية التي أتى بها دين الإسلام لهداية الناس إلى رعاية الفطرة الإنسانية في حكمها، والتحفظ على العدل الاجتماعي الذي لا ينتظم سلك الاجتماع الإنساني إلا على أساسه، وإماطة مظلمة الاستخدام والاستثمار، وقد صرح به الكتاب العزيز، وسار به النبي ﷺ في سيرته الشريفة، ولو لا أن البحث بحث قرآني، لذكرنا لك طرفاً من قصصه عليه أفضل الصلاة والسلام

في ذلك، وعليك بالرجوع إلى الكتب المؤلفة في سيرته وتاريخ حياته.

ج. وإذا قايست بين ما جرت عليه سنة الإسلام من احترام العهد، وما جرت عليه سنن الأمم المتمدنة وغير المتمدنة، ولا سيما ما نسمعه ونشاهده كل يوم من معاملة الأمم القوية مع الضعيفة في معاهداتهم ومعاقداتهم، وحفظها لها ما درت لهم أو استوجبته مصالح دولتهم، ونقضها بما يسمى عذراً، وجدت الفرق بين السنتين في رعاية الحق وخدمة الحقيقة.

د. ومن الحري بالدين ذاك وبسننهم ذلك، فإنما هناك منطقان: منطق يقول: إن الحق تجب رعايته كيفما كان، وفي رعايته منافع المجتمع، ومنطق يقول: إن منافع الأمة تجب رعايتها بأي وسيلة اتفقت، وإن دحضت الحق، وأول المنطقين منطق الدين، وثانيهما منطق جميع السنن الاجتماعية الهمجية أو المتمدنة، من السنن الاستبدادية والديمقراطية والشيوعية وغيرها.

هـ. وقد عرفت مع ذلك أن الإسلام في عزيمته في ذلك لا يقتصر على العهد المصطلح، بل يعمم حكمه إلى كل ما بني عليه بناء، ويوصي برعايته، ولهذا البحث أذيال ستعثر عليها في مستقبل الكلام إن شاء الله تعالى.

٣. العهد وأقسامه وأحكامه

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَنُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ﴾ [التوبة: ١١-١٢] وضع الطباطبائي مبحثا حول [معنى العهد وأقسامه وأحكامه]، خلاصته «الميزان: ٩/ ١٨٤»:

أ. الإنسان في مسير حياته يصور أعماله وما يتعلق بها من المادة تصور الأمور الكونية، ويجري بينها أحكام الأمور الكونية وآثارها، كما يؤلف أصواتاً ويعمل لفظاً ﴿زَيْدٌ﴾ ثم يفترض أنه زيد الخارجي فيسميه به.

ب. الإنسان شديد الاهتمام بعقد العقود وتمثيل العهود، والعامل الأولي في ذلك هو حاجته إلى الأمن من ممانعة الناس ومزاحمتهم له في أعماله، فيأخذ ما يريده من العمل ويربطه بما يعينه عليه من عمل

غيره، ويعقدهما ممثلاً به عقد الحبال.

ج. العهد الذي يعقده الإنسان لغيره من الإعانة أو عدم الممانعة، هو نوع إحكام وإبرام لا ينتقض إلا بنقض أحد الطرفين، وقد يزداد إحكاماً بالحلف (اليمين والقسم) أو بالبيعة (وضع اليد في يد المعاهد)

د. المجتمع كالإنسان الكبير يحتاج إلى الأمن والسلام من قبل أجزائه ومن قبل غيره من المجتمعات، فكانت المواثيق والعهود بين الأمم والمجتمعات ضرورية لحياتها.

هـ. الإسلام اعتبر العهد والوفاء به اعتباراً تاماً، وأمر بالوفاء بالعهود والعقود، وذم نقضها ذماً بالغاً في آيات كثيرة، ولم يبح نقضها إلا في حالات محددة كخيانة الطرف الآخر، مع وجوب الإعلام بذلك وعدم الاغتيال.

و. المجتمعات غير الدينية لا قيمة للمعنويات فيها إلا بمقدار ما يوافق المصالح المادية، فالعهود تعقد وتنقض بحسب توازن القوى، وتُختلق الأعذار المصطنعة لنقضها، أما الإسلام فيبني قوانين الحياة على الفطرة والحق، ويراعي الفضائل الإنسانية ولو ضرت، لأن الحق لا يستعقب شراً إلا لمن انحرف عنه.

نصّ المبحث:

١. معنى العهد في حياة الإنسان الفرد:

أ. الإنسان يصور الأمور الاجتماعية كالأمور الكونية:

- الإنسان في مسير حياته لا يزال يصور أعماله وما يتعلق به أعماله من المادة تصور الأمور الكونية ويمثلها بها، ويجري بينها أحكام الأمور الكونية وآثارها من القوانين العامة الجارية في الكون بحسب ما يناسب أغراضه الحيوية، كما أنه يأخذ أصواتاً متفرقة (الزاي والياء والدال) ويؤلفها ويعمل لفظ ﴿زَيْدٌ﴾ ثم يفترض أنه زيد الخارجي فيسميه به.
- وإذا أراد أن يدير أمراً لا يدور إلا بعمل عدة مؤتلفة من الناس، اختار جماعة وافترضهم واحداً كالإنسان الواحد، وفرض واحداً منهم رأساً وفرض الباقين أعضاء، ثم رتب على الرأس أحكام الرأس الخارجي، وعلى العضو آثار العضو الخارجي.

ب. العهد ضرورة لتحقيق الأمن والسلطة على العمل:

- الإنسان لا هم له إلا التحفظ على حياته والوصول إلى مزاياها، وقد أوتي سلعة الفكر ليدبر أمر

حياته ويمهد لغده، لكن الأعمال الاجتماعية الكبيرة تتوقف على سلطة واسعة تمتد إلى ما قبل العمل وبعده، لحاجتها إلى مقدمات ووسائل ورفع موانع، فالإنسان لا يوفق لعمل ولا ينجح في مسعاه إلا إذا كان في أمن من أن تفوته الأسباب أو تعارضه الموانع.

• فالإنسان يعقد العهد ليأخذ أمناً من رقبائه في الحياة: أن يعينوه فيما يحتاج إلى معين مشارك، أو أن لا يمانعوه فيما يتوقف على ارتفاع الموانع، وهو يربط ما يريده من العمل بما يعينه عليه من عمل غيره، ويعقدهما ممثلاً به عقد الحبال الذي يفيد اتصال بعض أجزائها ببعض وعدم تخلف بعضها عن بعض.

ج. أنواع توثيق العهد:

• الحلف (اليمين والقسم): تقييد العهد بربطه بأمر عظيم شأنه يقدسه ويحترمه، كأن يجعل حرمة ربه أو عمره رهناً لعهده.

• البيعة والصفقة: وضع المعاهد يده في يد معاهده، ممثلاً به أنه أعطاه يده التي بها يفعل ما يفعل، فلا يفعل ما يكره معاهده لأن يده قبضة يده.

٢. العهد في حياة المجتمع (المجتمع كإنسان كبير):

أ. المجتمع إنسان كبير له من مقاصد الحياة ما للإنسان الصغير، فهو يحتاج في ركوب مقاصده وإتيان أعماله إلى الأمن والسلامة مثل ما يحتاج إليه الإنسان الفرد، بل الحاجة فيه أشد، لأن العمل يعظم بعظمة فاعله وغرضه.

ب. والمجتمع يحتاج إلى الأمن والسلام من قبل أجزائه لئلا يتلاشى ويتفرق، وإلى الأمن من قبل رقبائه من سائر المجتمعات، فلم يزل المجتمع في حاجة إلى معاهدة غيره في شئون حياته السياسية والاقتصادية والثقافية، فلا يصفو الجو للإقدام على شيء من مقاصد الحياة إلا بالاعتضاد بالأعضاد والأمن من معارضة الموانع.

٣. أحكام العهد والوفاء به في الإسلام:

أ. اعتبار العهد وإحكامه في الإسلام: الإسلام قنن كليات ما يرجع إلى شئون الحياة الاجتماعية كالجهاد والدفاع ومقاتلة أهل البغي والنكث والصلح والعهود والمواثيق، وقد اعتبر العهد اعتباراً تاماً، وأمر بالوفاء به وذم نقضه ذماً بالغاً في آيات كثيرة:

• قال تعالى: ﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١]

• وقال: ﴿وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللهِ مِنْ بَعْدِ مِيثاقِهِ.. أُولئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ﴾ [الرعد: ٢٥]

• وقال: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كانَ مَسْؤُلاً﴾ [الإسراء: ٣٤]

ب. حالات إباحة نقض العهد: لم يبح الإسلام نقض العهود والمواثيق إلا فيما يبيحه حق العدل، وهو أن ينقضه المعاهد المقابل نقضاً بالبغي والعتو، أو لا يؤمن نقضه لسقوطه عن درجة الاعتبار، وهذا مما لا اعتراض فيه لمعترض.

• قال تعالى: ﴿وَإِمَّا تَخافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلى سَواءٍ إِنَّ اللهَ لا يُحِبُّ الْخائِنِينَ﴾ [الأنفال: ٥٨]، فأجاز نقض العهد عند خوف الخيانة، لكنه أوجب إعلامهم بالنقض احترازاً من رذيلة الخيانة.

• وقال: ﴿بَراءَةٌ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾ [التوبة: ١ ـ ٢]، فوسع لهم أربعة أشهر ليكونوا على مهل من التفكر والتروي.

• وقال: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾ [التوبة: ٦]

ج. الاستقامة لمن استقام: قال تعالى مستثنياً الموفين بعهدهم من المشركين: ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ فَمَا اسْتَقامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٧]، وعلل الاستقامة لمن استقام بأنه من التقوى، وهذا تعليل حي إلى يوم القيامة.

د. النقض الابتدائي لا مجوز له: أما النقض الابتدائي من غير نقض من العدو المعاهد، فلا مجوز له في هذا الدين أصلاً، وقد قال تعالى: ﴿وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠]

• وعليه جرى عمل النبي ﷺ فقد عاهد بني قينقاع وبني قريظة وغيرهم من اليهود، ولم ينقض إلا بعد ما نقضوا، وعاهد قريشاً في الحديبية، ولم ينقض حتى نقضوا بإظهار بني بكر على خزاعة.

• النقض من غير نقض لا مبيح له في الإسلام، وإن كان الوفاء يفوت على المسلمين بعض منافعهم، فإن مدار الأمر على الحق، والحق لا يستعقب شراً ولا ضراً إلا على من انحرف عنه.

د. مقارنة بين المجتمعات غير الدينية والمجتمع الإسلامي في التعامل مع العهود

أ. المجتمعات غير الدينية: لا هدف لاجتماعهم إلا التمتع من مزايا الحياة المادية، فلا قيمة للمعنويات إلا بمقدار ما يوافق المصالح الحيوية المادية، فالفضائل والرذائل المعنوية لا اعتبار لها إلا بمقدار ما درت به منافع المجتمع.

• فالعهود والمواثيق تعقد على حسب مصلحة الوقت، وتوزن بقوة الدولة المعاهدة، فما كان التوازن على التعادل كان العهد على حاله، وإذا مالت الكفة أبطلت اعتبار العهد بأعذار مصطنعة واتهامات مفتعلة، والكذب والخيانة لا تمنع المجتمع من حيازة ما يراه نافعاً، إذ الأخلاق لا أصالة لها عندهم.

• وتتبين هذه الحقيقة بتتبع الحوادث العالمية الجارية في هذا العصر الأخير.

ب. المجتمع الإسلامي: لم يعد الإسلام حياة الإنسان المادية حياة حقيقية، ولا التمتع من مزاياها سعادة واقعية، وإنما يرى حياته الحقيقية جامعة بين المادة والمعنى، وسعادته ما يسعده في دنياه وأخراه، فيبني قوانين الحياة على الفطرة والخلقة، ويؤسس دعوته على اتباع الحق دون اتباع الهوى.

• قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠]

• وقال: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ [التوبة: ٣٣]

• ومن لوازم ذلك أن يراعى حق الاعتقاد وفضيلة الخلق وصالح العمل جميعاً، فلا غنى للمادة عن المعنى ولا للمعنى عن المادة، فالواجب رعاية الفضائل الإنسانية ولو ضرت، والتجنب عن الرذائل ولو نفعت، لأن ذلك من اتباع الحق، وحاشا أن يضر إلا من انحرف عن ميزانه.

• لذلك نرى الله ينقض عهد المشركين لنقضهم، ويستعمل الرحمة بإمهالهم، ويأمر بالاستقامة لمن استقام، ويأمر نبيه إن خاف من قوم خيانة أن ينقض عهدهم لكن مع إعلامهم، ولا يحب الخيانة.

٤. المرأة في الإسلام بين الفطرة والمدنية الغربية

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٨] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [المرأة في الإسلام: هويتها، وزنها الاجتماعي، وأحكامها بين الفطرة والمدنية الغربية]، خلاصته «الميزان: ٢/ ٢٦٠»:

أ. الإسلام لم يبن شرائعه على التجارب، لكننا نحتاج للرجوع إلى التاريخ لمعرفة موقفه من المرأة ومقارنته بالآخرين.

ب. المرأة في الأمم غير المتمدنة كانت كالحيوان الأهلي، تُباع وتُوهب وتُقتل، ولا حقوق لها إلا ما يراه الرجل.

ج. في الأمم المتمدنة قبل الإسلام (كالهند والصين وإيران والروم)، كانت المرأة تحت الولاية والقيمومة، محرومة من الاستقلال، وممنوعة من التصرف في المال والإرث والزواج.

د. الإسلام أبدع في حق المرأة: ساوى بينها وبين الرجل في الإنسانية، وجعل الفضل بالتقوى، وأعطاها الاستقلال في الإرادة والعمل، وحررها من القيود.

هـ. وزن المرأة الاجتماعي في الإسلام: مساوية للرجل في التكليف والثواب، ولها الاستقلال في الكسب والإرث والتعليم وسائر الحقوق، مع مراعاة خصوصياتها التكوينية (ككونها حرثاً للنوع، ولطافة البنية)

و. الأحكام المختصة بالمرأة: نصف سهم الرجل في الإرث، والحجاب، وطاعة الزوج في التمتع، وحضانة الأولاد، وإعفاؤها من بعض العبادات في الحيض والنفاس.

ز. أساس الأحكام هو الفطرة، والتفريق بين الرجل والمرأة في بعض الوظائف (كالولاية والقتال والقضاء) راجع إلى غلبة التعقل عند الرجل، وغلبة الإحساس عند المرأة.

ح. المدنية الغربية قلدت الإسلام في تحرير المرأة لكنها أساءت التقليد، وساوت بينهما مع وجود الفروق التكوينية، والإحصاءات تثبت تقدم الرجال في مجالات الولاية والقضاء والقتال.

نصّ المبحث:

١. ضرورة الرجوع إلى التاريخ:

أ. من المعلوم أن الإسلام ـ والذي شرعه هو الله عزّ اسمه ـ لم يبن شرائعه على أصل التجارب كما بنيت عليه سائر القوانين، لكننا في قضاء العقل في شرائعه ربما احتجنا إلى التأمل في الأحكام والقوانين والرسوم الدائرة بين الأمم الحاضرة والقرون الخالية، ثم البحث عن السعادة الإنسانية، وتطبيق النتيجة على المحصل من مذاهبهم ومسالكهم، حتى نزن به مكانته ومكانتها، ونميز به روحه الحية الشاعرة من

أرواحها، وهذا هو الموجب للرجوع إلى تواريخ الملل وسيرها، واستحضار ما عند الموجودين منهم من الخصائل والمذاهب في الحياة.

ب. ولذلك، فإنا نحتاج في البحث عما يراه الإسلام ويعتقده في:

- هوية المرأة والمقايسة بينها وبين هوية الرجل.
- وزنها في الاجتماع حتى يعلم مقدار تأثيرها في حياة العالم الإنساني.
- حقوقها والأحكام التي شرعت لأجلها.
- الأساس الذي بنيت عليه الأحكام المربوطة بها.

ج. إلى استحضار ما جرى عليه التاريخ في حياتها قبل طلوع الإسلام، وما كانت الأمم غير المسلمة تعاملها عليه حتى اليوم من المتمدنة وغيرها، والاستقصاء في ذلك وإن كان خارجاً عن طوق الكتاب، لكنا نذكر طرفاً منه.

٢. حياة المرأة في الأمم غير المتمدنة:

أ. كانت حياة النساء في الأمم والقبائل الوحشية ـ كالأمم القاطنين بإفريقيا وأستراليا والجزائر المسكونة بالأوقيانوسية وأمريكا القديمة وغيرها ـ بالنسبة إلى حياة الرجال، كحياة الحيوانات الأهلية من الأنعام وغيرها بالنسبة إلى حياة الإنسان.

ب. فكما أن الإنسان لوجود قريحة الاستخدام فيه يرى لنفسه حقاً أن يمتلك الأنعام وسائر الحيوانات الأهلية، ويتصرف فيها كيفما شاء، وفي أي حاجة من حوائجه شاء، يستفيد من شعرها ووبرها ولحمها وعظمها ودمها وجلدها وحليبها، وحفظها وحراستها وسفادها ونتاجها ونمائها، وفي حمل الأثقال، وفي الحرث، وفي الصيد، إلى غير ذلك من الأغراض التي لا تحصى كثرة.

ج. وليس لهؤلاء العجم من الحيوانات من مبتغيات الحياة وآمال القلوب في المأكل والمشرب والمسكن والسفاد والراحة، إلا ما رضي به الإنسان الذي امتلكها، ولن يرضى إلا بما لا ينافي أغراضه في تسخيرها وله فيه نفع في الحياة، وربما أدى ذلك إلى تهكمات عجيبة ومجازفات غريبة في نظر الحيوان المستخدم لو كان هو الناظر في أمر نفسه: فمن مظلوم من غير أي جرم كان أجرمه، ومستغيث وليس له أي مغيث يغيثه، ومن ظالم من غير مانع يمنعه، ومن سعيد من غير استحقاق كفحل الضراب يعيش في

أنعم عيش وألذه عنده، ومن شقي من غير استحقاق كحمار الحمل وفرس الطاحونة.

د. وليس لها من حقوق الحياة إلا ما رآه الإنسان المالك لها حقاً لنفسه، فمن تعدى إليها لا يؤاخذ إلا لأنه تعدى إلى مالكها في ملكه، لا إلى الحيوان في نفسه، كل ذلك لأن الإنسان يرى وجودها تبعاً لوجود نفسه، وحياتها فرعاً لحياته، ومكانتها مكانة الطفيلي.

هـ. كذلك كانت حياة النساء عند الرجال في هذه الأمم والقبائل حياة تبعية، وكانت النساء مخلوقة عندهم (لأجل الرجال) بقول مطلق، كانت النساء تابعة الوجود والحياة لهم من غير استقلال في حياة، ولا في حق، فكان آباؤهن ما لم ينكحن، وبعولتهن بعد النكاح أولياء لهن على الإطلاق.

و. كان للرجل أن يبيع المرأة ممن شاء، وكان له أن يهبها لغيره، وكان له أن يقرضها لمن استقرضها للفراش أو الاستيلاد أو الخدمة أو غير ذلك، وكان له أن يسوسها حتى بالقتل، وكان له أن يخلي عنها، ماتت أو عاشت، وكان له أن يقتلها ويرتزق بلحمها كالبهيمة، وخاصة في المجاعة وفي المآدب، وكان له ما للمرأة من المال والحق، وخاصة من حيث إيقاع المعاملات من بيع وشراء وأخذ ورد.

ز. وكان على المرأة أن تطيع الرجل ـ أباها أو زوجها ـ فيما يأمر به طوعاً أو كرهاً، وكان عليها أن لا تستقل عنه في أمر يرجع إليه أو إليها، وكان عليها أن تلي أمور البيت والأولاد وجميع ما يحتاج إليه حياة الرجل فيه، وكان عليها أن تتحمل من الأشغال أشقها، كحمل الأثقال وعمل الطين وما يجري مجراهما، ومن الحرف والصناعات أرديها وسفسافها، وقد بلغ عجيب الأمر إلى حيث إن المرأة الحامل في بعض القبائل إذا وضعت حملها قامت من فورها إلى حوائج البيت، ونام الرجل على فراشها أياماً يتمرض ويداوي نفسه، هذه كليات ما له وعليها، ولكل جيل من هذه الأجيال الوحشية خصائل وخصائص من السنن والآداب القومية، باختلاف عاداتها الموروثة في مناطق حياتها والأجواء المحيطة بها، يطلع عليه من راجع الكتب المؤلفة في هذه الشؤون.

٣. حياة المرأة في الأمم المتمدنة قبل الإسلام:

أ. نعني بهم الأمم التي كانت تعيش تحت الرسوم المللية المحفوظة بالعادات الموروثة من غير استناد إلى كتاب أو قانون، كالصين والهند ومصر القديم وإيران ونحوها.

ب. تشترك جميع هؤلاء الأمم: في أن المرأة عندهم ما كانت ذات استقلال وحرية، لا في إرادتها

ولا في أعمالها، بل كانت تحت الولاية والقيمومة، لا تنجز شيئاً من قبل نفسها، ولا كان لها حق المداخلة في الشؤون الاجتماعية من حكومة أو قضاء أو غيرهما.

ج. وكان عليها: أن تشارك الرجل في جميع أعمال الحياة من كسب وغير ذلك.

د. وكان عليها: أن تختص بأمور البيت والأولاد، وكان عليها: أن تطيع الرجل في جميع ما يأمرها ويريد منها.

هـ. وكانت المرأة عند هؤلاء أرفه حالاً بالنسبة إليها في الأمم غير المتمدنة، فلم تكن تقتل وتؤكل لحمها، ولم تحرم من تملك المال بالكلية، بل كانت تتملك في الجملة من إرث أو ازدواج أو غير ذلك، وإن لم تكن لها أن تتصرف فيها بالاستقلال، وكان للرجل أن يتخذ زوجات متعددة من غير تحديد، وكان له تطليق من شاء منهن، وكان للزوج أن يتزوج بعد موت الزوجة ولا عكس غالباً، وكانت ممنوعة عن معاشرة خارج البيت غالباً.

و. ولكل أمة من هذه الأمم مختصات بحسب اقتضاء المناطق والأوضاع: كما أن تمايز الطبقات في إيران ربما أوجب تميزاً لنساء الطبقات العالية من المداخلة في الملك والحكومة أو نيل السلطنة ونحو ذلك، أو الازدواج بالمحارم من أم أو بنت أو أخت أو غيرها.

ز. وكما أنه كان بالصين الازدواج بالمرأة نوعاً من شراء نفسها ومملوكيتها، وكانت هي ممنوعة من الإرث، ومن أن تشارك الرجال حتى أبنائها في التغذي، وكان للرجال أن يتشارك أكثر من واحد منهم في الازدواج بمرأة واحدة، يشتركون في التمتع بها، والانتفاع من أعمالها، ويلحق الأولاد بأقوى الأزواج غالباً.

ح. وكما أن النساء كانت بالهند من تبعات أزواجهن، لا يحل لهن الازدواج بعد توفي أزواجهن أبداً، بل إما أن يحرقن بالنار مع جسد أزواجهن، أو يعشن مذللات، وهن في أيام الحيض أنجاس خبيثات لازمة الاجتناب، وكذا ثيابها وكل ما لامستها بالبشرة.

ط. ويمكن أن يلخص شأنها في هذه الأمم: أنها كالبرزخ بين الحيوان والإنسان، يستفاد منها استفادة الإنسان المتوسط الضعيف الذي لا يحق له إلا أن يمد الإنسان المتوسط في أمور حياته، كالولد الصغير بالنسبة إلى وليه، غير أنها تحت الولاية والقيمومة دائماً.

٤. المرأة في الأمم ذات القانون (الكلدة والروم واليونان):

وهاهنا أمم أخرى كانت تعيش تحت سيطرة القانون أو الكتاب، مثل الكلدة والروم واليونان.

أ. أما الكلدة والآشور، فقد حكم فيهم شرع (حامورابي) بتبعية المرأة لزوجها وسقوط استقلالها في الإرادة والعمل، حتى أن الزوجة لو لم تطع زوجها في شيء من أمور المعاشرة، أو استقل بشيء فيها، كان له أن يخرجها من بيته، أو يتزوج عليها ويعامل معها بعد ذلك معاملة ملك اليمين محضاً، ولو أخطأت في تدبير البيت بإسراف أو تبذير، كان له أن يرفع أمرها إلى القاضي ثم يغرقها في الماء بعد إثبات الجرم.

ب. أما الروم، فهي أيضاً من أقدم الأمم وضعاً للقوانين المدنية، وضع القانون فيها أول ما وضع في حدود سنة أربعمائة قبل الميلاد، ثم أخذوا في تكميله تدريجاً، وهو يعطي للبيت نوع استقلال في إجراء الأوامر المختصة به، ولرب البيت ـ وهو زوج المرأة وأبو أولادها ـ نوع ربوبية، كان يعبده لذلك أهل البيت كما كان يعبد هو من تقدمه من آبائه السابقين عليه في تأسيس البيت، وكان له الاختيار التام والمشية النافذة في جميع ما يريده ويأمر به على أهل البيت من زوجة وأولاد، حتى القتل لو رأى أن الصلاح فيه، ولا يعارضه في ذلك معارض، وكانت النساء ـ نساء البيت كالزوجة والبنت والأخت ـ أردأ حالاً من الرجال، حتى الأبناء التابعين محضاً لرب البيت، فإنهن لم يكن أجزاء للاجتماع المدني، فلا تسمع لهن شكاية، ولا ينفذ منهن معاملة، ولا تصح منهن في الأمور الاجتماعية مداخلة، لكن الرجال ـ أعني الإخوة والذكور من الأولاد حتى الأدعياء (فإن التبني وإلحاق الولد بغير أبيه كان معمولاً شائعاً عندهم، وكذا في يونان وإيران والعرب) ـ كان من الجائز أن يأذن لهم رب البيت في الاستقلال بأمور الحياة مطلقاً لأنفسهم.

ج. ولم يكن أجزاء أصيلة في البيت، بل كان أهل البيت هم الرجال، وأما النساء فتبع، فكانت القرابة الاجتماعية الرسمية المؤثرة في التوارث ونحوها مختصة بها بين الرجال، وأما النساء، فلا قرابة بينهن أنفسهن كالأم مع البنت والأخت مع الأخت، ولا بينهن وبين الرجال كالزوجين أو الأم مع الابن أو الأخت مع الأخ أو البنت مع الأب، ولا توارث فيما لا قرابة رسمية، نعم، القرابة الطبيعية (وهي التي يوجبها الاتصال في الولادة) كانت موجودة بينهم، وربما يظهر أثرها في نحو الازدواج بالمحارم، وولاية رئيس البيت وربه لها.

د. وبالجملة، كانت المرأة عندهم طفيلية الوجود، تابعة الحياة في المجتمع (المجتمع المدني والبيتي)،

زمام حياتها وإرادتها بيد رب البيت من أبيها إن كانت في بيت الأب، أو زوجها إن كانت في بيت الزوج، أو غيرهما، يفعل بها ربها ما يشاء ويحكم فيها ما يريد، فربما باعها، وربما وهبها، وربما أقرضها للتمتع، وربما أعطاها في حق يراد استيفاؤه منه كدين وخراج ونحوهما، وربما ساسها بقتل أو ضرب أو غيرهما، وبيده تدبير مالها إن ملكت شيئاً بالازدواج أو الكسب مع إذن وليها، لا بالإرث لأنها كانت محرومة منه، وبيد أبيها أو واحد من سراة قومها تزويجها، وبيد زوجها تطليقها.

هـ. أما اليونان، فالأمر عندهم في تكون البيوت وربوبية أربابها فيها كان قريب الوضع من وضع الروم، فقد كان الاجتماع المدني وكذا الاجتماع البيتي عندهم متقوماً بالرجال، والنساء تبع لهم، ولذا لم يكن لها استقلال في إرادة ولا فعل إلا تحت ولاية الرجال، لكنهم جميعاً ناقضوا أنفسهم بحسب الحقيقة في ذلك، فإن قوانينهم الموضوعة كانت تحكم عليهن بالاستقلال، ولا تحكم لهن إلا بالتبع إذا وافق نفع الرجال، فكانت المرأة عندهم تعاقب بجميع جرائمها بالاستقلال، ولا تثاب لحسناتها، ولا تراعى جانبها إلا بالتبع وتحت ولاية الرجل.

و. وهذا بعينه من الشواهد الدالة على أن جميع هذه القوانين ما كانت تراها جزءاً ضعيفاً من المجتمع الإنساني ذات شخصية تبعية، بل كانت تقدر أنها كالجراثيم المضرة، مفسدة لمزاج الاجتماع، مضرة بصحته، غير أن للمجتمع حاجة ضرورية إليها من حيث بقاء النسل، فيجب أن يعتني بشأنها، وتذاق وبال أمرها إذا جنت أو أجرمت، ويحتلب الرجال درها إذا أحسنت أو نفعت، ولا تترك على حال إرادتها صوناً من شرها، كالعدو القوي الذي يغلب فيؤخذ أسيراً مسترقاً يعيش طول حياته تحت القهر، إن جاء بالسيئة يؤاخذ بها، وإن جاء بالحسنة لم يشكر لها.

ز. وهذا الذي سمعته: أن الاجتماع كان متقوماً عندهم بالرجال، هو الذي ألزمهم أن يعتقدوا أن الأولاد بالحقيقة هم الذكور، وأن بقاء النسل ببقائهم، وهذا هو منشأ ظهور عمل التبني والإلحاق بينهم، فإن البيت الذي ليس لربه ولد ذكر كان محكوماً بالخراب، والنسل مكتوباً عليه الفناء والانقراض، فاضطر هؤلاء إلى اتخاذ أبناء صوناً عن الانقراض وموت الذكر، فدعوا غير أبنائهم من أصلابهم أبناءً لأنفسهم، فكانوا أبناءً رسماً يرثون ويورثون، ويرتب عليهم آثار الأبناء الصلبيين، وكان الرجل منهم إذا زعم أنه عاقر لا يولد منه ولد، عمد إلى بعض أقاربه كأخيه وابن أخيه، فأورده فراش أهله، لتعلق منه فتلد ولداً

يدعوه لنفسه، ويقوم بقاء بيته.

ح. وكان الأمر في التزويج والتطليق في اليونان قريباً منهما في الروم، وكان من الجائز عندهم تعدد الزوجات، غير أن الزوجة إذا زادت على الواحدة كانت واحدة منهن زوجة رسمية والباقية غير رسمية.

٥. حال المرأة عند العرب ومحيط نزول القرآن:

أ. وقد كانت العرب قاطنين في شبه الجزيرة، وهي منطقة حارة جدبة الأرض، والمعظم من أمتهم قبائل بدوية بعيدة عن الحضارة والمدنية، يعيشون بشن الغارات، وهم متصلون بإيران من جانب، وبالروم من جانب، وببلاد الحبشة والسودان من آخر.

ب. ولذلك كانت العمدة من رسومهم رسوم التوحش، وربما وجد خلالها شيء من عادات الروم وإيران، ومن عادات الهند ومصر القديم أحياناً.

ج. كانت العرب لا ترى للمرأة استقلالاً في الحياة، ولا حرمة ولا شرافة، إلا حرمة البيت وشرافته، وكانت لا تورث النساء، وكانت تجوز تعدد الزوجات من غير تحديد بعدد معين كاليهود، وكذا في الطلاق، وكانت تئد البنات، ابتدأ بذلك بنو تميم لوقعة كانت لهم مع النعمان بن المنذر، أسرت فيه عدة من بناتهم، والقصة معروفة، فأغضبهم ذلك فابتدروا به، ثم سرت السجية في غيرهم، وكانت العرب تتشأم إذا ولدت للرجل منهم بنت، يعدها عاراً لنفسه، يتوارى من القوم من سوء ما بشر به، لكن يسره الابن مهما كثر، ولو بالدعاء والإلحاق، حتى أنهم كانوا يتبنون الولد لزنا محصنة ارتكبوه، وربما نازع رجال من صناديدهم وأولي الطول منهم في ولد ادعاه كل لنفسه.

د. وربما لاح في بعض البيوت استقلال لنسائهم، وخاصة للبنات في أمر الازدواج، فكان يراعي فيه رضا المرأة وانتخابها، فيشبه ذلك منهم دأب الأشراف بإيران الجاري على تمايز الطبقات.

هـ. وكيف كان، فمعاملتهم مع النساء كانت معاملة مركبة: من معاملة أهل المدنية من الروم وإيران كتحريم الاستقلال في الحقوق، والشركة في الأمور العامة الاجتماعية كالحكم والحرب وأمر الازدواج إلا استثناءً، ومن معاملة أهل التوحش والبربرية، فلم يكن حرمانهن مستنداً إلى تقديس رؤساء البيوت وعبادتهم، بل من باب غلبة القوي واستخدامه للضعيف.

و. وأما العبادة، فكانوا يعبدون جميعاً ﴿رِجَالًا وَنِسَاءً﴾ أصناماً يشبه أمرها أمر الأصنام عند

الصابئين أصحاب الكواكب وأرباب الأنواع، وتتميز أصنامهم بحسب تميز القبائل وأهوائها المختلفة، فيعبدون الكواكب والملائكة (وهم بنات الله سبحانه بزعمهم)، ويتخذونها على صور صورتها لهم أوهامهم، ومن أشياء مختلفة كالحجارة والخشب، وقد بلغ هواهم في ذلك إلى مثل ما نقل عن بني حنيفة أنهم اتخذوا لهم صنماً من الحيس فعبدوه دهراً طويلاً، ثم أصابتهم مجاعة فأكلوه، فقيل فيهم:

أكلت حنيفة ربها.. زمن التقحم والمجاعة

لم يحذروا من ربهم.. سوء العواقب والتباعة

وربما عبدوا حجراً، حتى إذا وجدوا حجراً أحسن منه طرحوا الأول وأخذوا بالثاني، وإذا لم يجدوا شيئاً جمعوا حفنة من تراب، ثم جاؤا بغنم فحلبوه عليها، ثم طافوا بها يعبدونها.

أ. وقد أودعت هذا الحرمان والشقاء في نفوس النساء ضعفاً في الفكرة، يصور لها أوهاماً وخرافات عجيبة في الحوادث والوقائع المختلفة، ضبطتها كتب السير والتاريخ.

ب. فهذه جمل من أحوال المرأة في المجتمع الإنساني من أدواره المختلفة قبل الإسلام وزمن ظهوره، آثرنا فيها الاختصار التام، ويستنتج من جميع ذلك:

• أولاً: أنهم كانوا يرونها إنساناً في أفق الحيوان الأعجم، أو إنساناً ضعيف الإنسانية منحطاً، لا يؤمن شره وفساده لو أطلق من قيد التبعية واكتسب الحرية في حياته، والنظر الأول أنسب لسيرة الأمم الوحشية، والثاني لغيرهم.

• وثانياً: أنهم كانوا يرون في وزنها الاجتماعي أنها خارجة من هيكل المجتمع المركب غير داخلة فيه، وإنما هي من شرائطه التي لا غناء عنها، كالمسكن لا غناء عن الالتجاء إليه، أو أنها كالأسير المسترق، التي هي من توابع المجتمع الغالب، ينتفع من عمله، ولا يؤمن كيده، على اختلاف المسلكين.

• وثالثاً: أنهم كانوا يرون حرمانها في عامة الحقوق التي أمكن انتفاعها منها، إلا بمقدار يرجع انتفاعها إلى انتفاع الرجال القيمين بأمرها.

• ورابعاً: أن أساس معاملتهم معها فيما عاملوا هو غلبة القوي على الضعيف، وبعبارة أخرى: قريحة الاستخدام، هذا في الأمم غير المتمدنة، وأما الأمم المتمدنة، فيضاف عندهم إلى ذلك ما كانوا يعتقدونه في أمرها: أنها إنسان ضعيف الخلقة، لا تقدر على الاستقلال بأمرها، ولا يؤمن شرها، وربما

اختلط الأمر اختلاطاً باختلاف الأمم والأجيال.

٦. ماذا أبدع الإسلام في أمر المرأة؟:

أ. لا زالت البشرية بأجمعها ترى في أمر المرأة ما قصصناه عليك، وتحبسها في سجن الذلة والهوان، حتى صار الضعف والصغار طبيعة ثانية لها، عليها نبتت لحمها وعظمها، وعليها كانت تحيا وتموت، وعادت ألفاظ (المرأة) و﴿الضِّعْفِ﴾ و(الهوان) كاللغات المترادفة، بعد ما وضعت متباينة، لا عند الرجال فقط، بل وعند النساء ـ ومن العجب ذلك ـ، ولا ترى أمة من الأمم، وحشيها ومدنيها، إلا وعندهم أمثال سائرة في ضعفها وهوان أمرها، وفي لغاتهم على اختلاف أصولها وسياقاتها وألحانها، أنواع من الاستعارة والكناية والتشبيه مربوطة بهذه اللفظة (المرأة)، يقرع بها الجبان، ويؤنب بها الضعيف، ويلام بها المخذول المستهان والمستذل المنظلم، ويوجد من نحو قول القائل:

وما أدري وليت إخال أدري.. أقوم آل حصن أم نساء

مئات وألوف من النظم والنثر في كل لغة.

ب. وهذا في نفسه كافٍ في أن يحصل للباحث ما كانت تعتقده الجامعة الإنسانية في أمر المرأة، وإن لم يكن هناك ما جمعته كتب السير والتواريخ من مذاهب الأمم والملل في أمرها، فإن الخصائل الروحية والجهات الوجودية في كل أمة تتجلى في لغتها وآدابها.

ج. ولم يورث من السابقين ما يعتنى بشأنها ويهم بأمرها، إلا بعض ما في التوراة، وما وصى به عيسى بن مريم عليهما السلام من لزوم التسهيل عليها والإرفاق بها.

د. وأما الإسلام ـ أعني الدين الحنيف النازل به القرآن ـ فإنه أبدع في حقها أمراً ما كانت تعرفه الدنيا منذ قطن بها قاطنوها، وخالفهم جميعاً في بناء بنية فطرية عليها كانت الدنيا هدمتها من أول يوم وأعفت آثارها، وألغى ما كانت تعتقده الدنيا في هويتها اعتقاداً، وما كانت تسير فيها سيرتها عملاً.

٧. هوية المرأة في الإسلام:

أ. أما هويتها: فإنه بين أن المرأة كالرجل إنسان، وأن كل إنسان ذكراً أو أنثى فإنه إنسان، يشترك في مادته وعنصره: إنسانان ذكر وأنثى، ولا فضل لأحد على أحد إلا بالتقوى، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]،

فجعل تعالى كل إنسان مأخوذاً مؤلفاً من إنسانين ذكر وأنثى، هما معاً وبنسبة واحدة مادة كونه ووجوده، وهو سواء كان ذكراً أو أنثى، مجموع المادة المأخوذة منهما، ولم يقل تعالى مثل ما قاله القائل: (وإنما أمهات الناس أوعية)، ولا قال مثل ما قاله الآخر:

بنونا بنو أبنائنا وبناتنا.. بنوهن أبناء الرجال الأباعد

ب. بل جعل تعالى كلاً مخلوقاً مؤلفاً من كل، فعاد الكل أمثالاً، ولا بيان أتم ولا أبلغ من هذا البيان، ثم جعل الفضل في التقوى، وقال تعالى: ﴿أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ﴾ [آل عمران: ١٩٥]، فصرح أن السعي غير خائب، والعمل غير مضيع عند الله، وعلل ذلك بقوله: ﴿بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ﴾، فعبر صريحاً بما هو نتيجة قوله في الآية السابقة: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى﴾، وهو أن الرجل والمرأة جميعاً من نوع واحد، من غير فرق في الأصل والسنخ.

ج. ثم بين بذلك أن عمل كل واحد من هذين الصنفين غير مضيع عند الله، لا يبطل في نفسه، ولا يعدوه إلى غيره، كل نفس بما كسبت رهينة، لا كما كان يقوله الناس: إن عليهن سيئاتهن، وللرجال حسناتهن من منافع وجودهن، وسيجيء لهذا الكلام مزيد توضيح.

د. وإذا كان لكل منهما ما عمل، ولا كرامة إلا بالتقوى، ومن التقوى الأخلاق الفاضلة كالإيمان بدرجاته، والعلم النافع، والعقل الرزين، والخلق الحسن، والصبر، والحلم، فالمرأة المؤمنة بدرجات الإيمان، أو المليئة علماً، أو الرزينة عقلاً، أو الحسنة خلقاً، أكرم ذاتاً وأسمى درجة ممن لا يعادلها في ذلك من الرجال في الإسلام، كان من كان، فلا كرامة إلا للتقوى والفضيلة.

هـ. وفي معنى الآية السابقة وأوضح منها قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٩٧]، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [غافر: ٤٠]، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾ [النساء: ١٢٤]

و. وقد ذم الله سبحانه الاستهانة بأمر البنات بمثل قوله، وهو من أبلغ الذم: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي

التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [النحل: ٥٨ ـ ٥٩]، ولم يكن تواريهم إلا لعدهم ولادتها عاراً على المولود له، وعمدة ذلك أنهم كانوا يتصورون أنها ستكبر فتصير لعبة لغيرها يتمتع بها، وذلك نوع غلبة من الزوج عليها في أمر مستهجن، فيعود عاره إلى بيتها وأبيها، ولذلك كانوا يئدون البنات، وقد سمعت السبب الأول فيه فيما مر، وقد بالغ الله سبحانه في التشديد عليه، حيث قال: ﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنبٍ قُتِلَتْ﴾ [التكوير: ٨ ـ ٩]

ز. وقد بقي من هذه الخرافات بقايا عند المسلمين ورثوها من أسلافهم، ولم يغسل رينها من قلوبهم المربون، فتراهم يعدون الزنا عاراً لازماً على المرأة وبيتها وإن تابت، دون الزاني وإن أصر، مع أن الإسلام قد جمع العار والقبح كله في المعصية، والزاني والزانية سواء فيها.

٨. وزن المرأة الاجتماعي في الإسلام:

أ. وأما وزنها الاجتماعي: فإن الإسلام ساوى بينها وبين الرجل من حيث تدبير شؤون الحياة بالإرادة والعمل، فإنهما متساويان من حيث تعلق الإرادة بما تحتاج إليه البنية الإنسانية في الأكل والشرب وغيرهما من لوازم البقاء، وقد قال تعالى: ﴿بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ﴾ [آل عمران: ١٩٥]، فلها أن تستقل بالإرادة، ولها أن تستقل بالعمل وتمتلك نتاجها، كما للرجل ذلك من غير فرق، ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾

ب. فهما سواء فيما يراه الإسلام ويحقه القرآن، والله يحق الحق بكلماته، غير أنه قرر فيها خصلتين ميزها بهما الصنع الإلهي:

- إحداهما: أنها بمنزلة الحرث في تكون النوع ونمائه، فعليها يعتمد النوع في بقائه، فتختص من الأحكام بمثل ما يختص به الحرث، وتمتاز بذلك من الرجل.
- والثانية: أن وجودها مبني على لطافة البنية ورقة الشعور، ولذلك أيضاً تأثير في أحوالها والوظائف الاجتماعية المحولة إليها.

ج. فهذا وزنها الاجتماعي، وبذلك يظهر وزن الرجل في المجتمع، واليه تنحل جميع الأحكام المشتركة بينهما وما يختص به أحدهما في الإسلام، قال تعالى: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِن فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾

[النساء: ٣٢]، يريد أن الأعمال التي يهديها كل من الفريقين إلى المجتمع هي الملاك لما اختص به من الفضل، وأن من هذا الفضل ما تعين لحوقه بالبعض دون البعض، كفضل الرجل على المرأة في سهم الإرث، وفضل المرأة على الرجل في وضع النفقة عنها، فلا ينبغي أن يتمناه متمن، ومنه ما لم يتعين إلا بعمل العامل، كائناً من كان، كفضل الإيمان والعلم والعقل والتقوى وسائر الفضائل التي يستحسنها الدين، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، واسألوا الله من فضله، والدليل على هذا الذي ذكرنا قوله تعالى بعده: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾، على ما سيجيء بيانه.

٩. الأحكام المشتركة والمختصة:

أ. وأما الأحكام المشتركة والمختصة: فهي تشارك الرجل في جميع الأحكام العبادية والحقوق الاجتماعية، فلها أن تستقل فيما يستقل به الرجل من غير فرق، في إرث ولا كسب ولا معاملة ولا تعليم وتعلم، ولا اقتناء حق ولا دفاع عن حق، وغير ذلك، إلا في موارد يقتضيها طبعها.

ب. وعمدة هذه المورد: أنها لا تتولى الحكومة والقضاء، ولا تتولى القتال بمعنى المقارعة، لا مطلق الحضور والإعانة على الأمر كمداواة الجرحى مثلاً، ولها نصف سهم الرجل في الإرث، وعليها: الحجاب وستر مواضع الزينة، وعليها: أن تطيع زوجها فيما يرجع إلى التمتع منها، وتدارك ما فاتها بأن نفقتها في الحياة على الرجل: الأب أو الزوج، وأن عليه أن يحمي عنها منتهى ما يستطيعه، وأن لها حق تربية الولد وحضانته.

ج. وقد سهل الله لها أنها محمية النفس والعرض حتى عن سوء الذكر، وأن العبادة موضوعة عنها أيام عادتها ونفاسها، وأنها لازمة الإرفاق في جميع الأحوال.

د. والمتحصل من جميع ذلك: أنها لا يجب عليها في جانب العلم إلا العلم بأصول المعارف، والعلم بالفروع الدينية (أحكام العبادات والقوانين الجارية في الاجتماع)، وأما في جانب العمل، فأحكام الدين وطاعة الزوج فيما يتمتع منه بها، وأما تنظيم الحياة الفردية بعمل أو كسب بحرفة أو صناعة، وكذا الورود فيما يقوم به نظام البيت، وكذا المداخلة في ما يصلح المجتمع العام كتعلم العلوم واتخاذ الصناعات والحرف المفيدة للعامة والنافعة في الاجتماعات مع حفظ الحدود الموضوعة فيها، فلا يجب عليها شيء من ذلك، ولازمه أن يكون الورود في جميع هذه الموارد من علم أو كسب أو شغل أو تربية ونحو ذلك، كلها فضلاً

لها تتفاضل به، وفخراً لها تتفاخر به، وقد جوّز الإسلام بل ندب إلى التفاخر بينهن، مع أن الرجال نهوا عن التفاخر في غير حال الحرب.

هـ. والسنة النبوية تؤيد ما ذكرناه، ولولا بلوغ الكلام في طوله إلى ما لا يسعه هذا المقام، لذكرنا طرفاً من سيرة رسول الله ﷺ مع زوجته خديجة، ومع بنته سيدة النساء فاطمة عليه السلام، ومع نسائه، ومع نساء قومه، وما وصى به في أمر النساء، والمأثور من طريقة أئمة أهل البيت ونسائهم كزينب بنت علي، وفاطمة وسكينة بنتي الحسين، وغيرهن على جماعتهم السلام، ووصاياهم في أمر النساء، ولعلنا نوفق لنقل شطر منها في الأبحاث الروائية المتعلقة بآيات النساء، فليرجع المراجع إليها.

٩. الأساس الفطري لأحكام المرأة:

وأما الأساس الذي بنيت عليه هذه الأحكام والحقوق، فهو الفطرة، وقد علم من الكلام في وزنها الاجتماعي كيفية هذا البناء، ونزيده هاهنا إيضاحاً، فنقول:

أ. لا ينبغي أن يرتاب الباحث عن أحكام الاجتماع وما يتصل بها من المباحث العلمية، أن الوظائف الاجتماعية والتكاليف الاعتبارية المتفرعة عليها يجب انتهاؤها بالآخرة إلى الطبيعة، فخصوصية البنية الطبيعية الإنسانية هي التي هدت الإنسان إلى هذا الاجتماع النوعي، الذي لا يكاد يوجد النوع خالياً عنه في زمان، وإن أمكن أن يعرض لهذا الاجتماع المستند إلى اقتضاء الطبيعة ما يخرجه عن مجرى الصحة إلى مجرى الفساد، كما يمكن أن يعرض للبدن الطبيعي ما يخرجه عن تمامه الطبيعي إلى نقص الخلقة، أو عن صحته الطبيعية إلى السقم والعاهة.

ب. فالاجتماع بجميع شؤونه وجهاته، سواء كان اجتماعاً فاضلاً أو اجتماعاً فاسداً، ينتهي بالآخرة إلى الطبيعة، وإن اختلف القسمان من حيث أن الاجتماع الفاسد يصادف في طريق الانتهاء ما يفسده في آثاره، بخلاف الاجتماع الفاضل.

ج. فهذه حقيقة، وقد أشار إليها تصريحاً أو تلويحاً الباحثون عن هذه المباحث، وقد سبقهم إلى بيانه الكتاب الإلهي فبينه بأبدع البيان، قال تعالى: ﴿الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: ٥٠]، وقال تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ [الأعلى: ٢ ـ ٣]، وقال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس: ٧ ـ ٨]، إلى غير ذلك من آيات القدر.

د. فالأشياء، ومن جملتها الإنسان، إنما تهتدي في وجودها وحياتها إلى ما خلقت له، وجهزت بما يكفيه ويصلح له من الخلقة، والحياة القيمة بسعادة الإنسان هي التي تنطبق أعمالها على الخلقة والفطرة انطباقاً تاماً، وتنتهي وظائفها وتكاليفها إلى الطبيعة انتهاءً صحيحاً، وهذا هو الذي يشير إليه قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ [الروم: ٣٠]

هـ. والذي تقتضيه الفطرة في أمر الوظائف والحقوق الاجتماعية بين الأفراد ـ على أن الجميع إنسان ذو فطرة بشرية ـ أن يساوي بينهم في الحقوق والوظائف، من غير أن يحابى بعض ويضطهد آخرون بإبطال حقوقهم، لكن ليس مقتضى هذه التسوية التي يحكم بها العدل الاجتماعي أن يبذل كل مقام اجتماعي لكل فرد من أفراد المجتمع، فيتقلد الصبي مثلاً على صباوته، والسفيه على سفاهته، ما يتقلده الإنسان العاقل المجرب، أو يتناول الضعيف العاجز ما يتناوله القوي المقتدر من الشؤون والدرجات، فإن في تسوية حال الصالح وغير الصالح إفساداً لحالهما معاً.

و. بل الذي يقتضيه العدل الاجتماعي ويفسر به معنى التسوية: أن يعطى كل ذي حق حقه، وينزل منزلته، فالتساوي بين الأفراد والطبقات إنما هو في نيل كل ذي حق خصوص حقه، من غير أن يزاحم حق حقاً، أو يهمل أو يبطل حق بغياً أو تحكماً ونحو ذلك، وهذا هو الذي يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ الآية، كما مر بيانه، فإن الآية تصرح بالتساوي في عين تقرير الاختلاف بينهن وبين الرجال.

ز. ثم إن اشتراك القبيلين ـ أعني الرجال والنساء ـ في أصول المواهب الوجودية، أعني الفكر والإرادة المولدتين للاختيار، يستدعي اشتراكها مع الرجل في حرية الفكر والإرادة، أعني الاختيار، فلها الاستقلال بالتصرف في جميع شؤون حياتها الفردية والاجتماعية، عدا ما منع عنه مانع، وقد أعطاها الإسلام هذا الاستقلال والحرية على أتم الوجوه، كما سمعت فيما تقدم، فصارت بنعمة الله سبحانه مستقلة بنفسها، منفكة الإرادة والعمل عن الرجال وولايتهم وقيمومتهم، واجدة لما لم يسمح لها به الدنيا في جميع أدوارها، وخلت عنه صحائف تاريخ وجودها، قال تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٤]

ح. لكنها مع وجود العوامل المشتركة المذكورة في وجودها، تختلف مع الرجال من جهة أخرى، فإن المتوسطة من النساء تتأخر عن المتوسط من الرجال في الخصوصيات الكمالية من بنيتها، كالدماغ والقلب والشرايين والأعصاب والقامة والوزن على ما شرحه فن وظائف الأعضاء، واستوجب ذلك أن جسمها ألطف وأنعم، كما أن جسم الرجل أخشن وأصلب، وأن الإحساسات اللطيفة كالحب ورقة القلب والميل إلى الجمال والزينة أغلب عليها من الرجل، كما أن التعقل أغلب عليه من المرأة، فحياتها حياة إحساسية، كما أن حياة الرجل حياة تعقلية.

ط. ولذلك فرق الإسلام بينهما في الوظائف والتكاليف العامة الاجتماعية التي يرتبط قوامها بأحد الأمرين: أعني التعقل والإحساس، فخص مثل الولاية والقضاء والقتال بالرجال، لاحتياجها المبرم إلى التعقل، والحياة التعقلية إنما هي للرجل دون المرأة، وخص مثل حضانة الأولاد وتربيتها وتدبير المنزل بالمرأة، وجعل نفقتها على الرجل، وجبر ذلك له بالسهمين في الإرث (وهو في الحقيقة بمنزلة أن يقتسما الميراث نصفين، ثم تعطى المرأة ثلث سهمها للرجل في مقابل نفقتها، أي للانتفاع بنصف ما في يده، فيرجع بالحقيقة إلى أن ثلثي المال في الدنيا للرجال ملكاً وعيناً، وثلثيها للنساء انتفاعاً، فالتدبير الغالب إنما هو للرجال لغلبة تعقلهم، والانتفاع والتمتع الغالب للنساء لغلبة إحساسهن، وسنزيده إيضاحاً في الكلام على آيات الإرث إن شاء الله تعالى)، ثم تمم ذلك بتسهيلات وتخفيفات في حق المرأة مرت الإشارة إليها.

١٠. الإشكال والجواب: الإرفاق بالمرأة يوجب كسلها:

أ. الإشكال: ما ذكر من الإرفاق البالغ للمرأة في الإسلام يوجب انعطالها في العمل، فإن ارتفاع الحاجة الضرورية إلى لوازم الحياة بتخديرها، وكفاية مؤونتها بإيجاب الإنفاق على الرجل، يوجب إهمالها وكسلها وتثاقلها عن تحمل مشاق الأعمال والأشغال، فتنمو على ذلك نماءً ردياً، وتنبت نباتاً سيئاً غير صالح لتكامل الاجتماع، وقد أيدت التجربة ذلك.

ب. الجواب: وضع القوانين المصلحة لحال البشر أمر، وإجراء ذلك بالسيرة الصالحة والتربية الحسنة التي تنبت الإنسان نباتاً حسناً أمر آخر، والذي أصيب به الإسلام في مدة سيرها الماضي هو فقد الأولياء الصالحين والقوام المجاهدين، فارتدت بذلك أنفاس الأحكام، وتوقفت التربية، ثم رجعت القهقرى، ومن أوضح ما أفادته التجارب القطعية: أن مجرد النظر والاعتقاد لا يثمر أثره ما لم يثبت في

النفس بالتبليغ والتربية الصالحين، والمسلمون في غير برهة يسيرة لم يستفيدوا من الأولياء المتظاهرين بولايتهم، القيمين بأمورهم، تربية صالحة يجتمع فيها العلم والعمل، فهذا معاوية يقول على منبر العراق حين غلب على أمر الخلافة ما حاصله: (إني ما كنت أقاتلكم لتصلوا أو تصوموا، فذلك إليكم، وإنما كنت أقاتلكم لأتأمر عليكم، وقد فعلت)، وهذا غيره من الأمويين والعباسيين، فمن دونهم، ولولا استضائة هذا الدين بنور الله الذي لا يطفأ، والله متم نوره ولو كره الكافرون، لقضي عليه منذ عهد قديم.

١١. حرية المرأة في المدنية الغربية:

أ. لا شك أن الإسلام له التقدم الباهر في إطلاقها عن قيد الإسارة، وإعطائها الاستقلال في الإرادة والعمل، وأن أمم الغرب فيما صنعوا من أمرها إنما قلدوا الإسلام ـ وإن أساؤوا التقليد والمحاذاة ـ، فإن سيرة الإسلام حلقة بارزة مؤثرة أتم التأثير في سلسلة السير الاجتماعية، وهي متوسطة متخللة، ومن المحال أن يتصل ذيل السلسلة بصدرها دونها.

ب. وبالجملة، فهؤلاء بنوا على المساواة التامة بين الرجل والمرأة في الحقوق في هذه الأزمنة، بعد أن اجتهدوا في ذلك سنين، مع ما في المرأة من التأخر الكمالي بالنسبة إلى الرجل كما سمعت إجماله.

ج. والرأي العام عندهم تقريباً: أن تأخر المرأة في الكمال والفضيلة مستند إلى سوء التربية التي دامت عليها ومكثت قروناً، لعلها تعادل عمر الدنيا، مع تساوي طباعها طباع الرجل.

د. ويتوجه عليه: أن الاجتماع منذ أقدم عهود تكوّنه قضى على تأخرها عن الرجل في الجملة، ولو كان الطباعان متساويين، لظهر خلافه ولو في بعض الأحايين، ولتغيرت خلقة أعضائها الرئيسة وغيرها إلى مثل ما في الرجل.

هـ. ويؤيد ذلك أن المدنية الغربية مع غاية عنايتها في تقديم المرأة، ما قدرت بعد على إيجاد التساوي بينهما، ولم يزل الإحصاءات في جميع ما قدم الإسلام فيه الرجل على المرأة، كالولاية والقضاء والقتال، تقدم الرجال وتؤخر النساء، وأما ما الذي أورثته هذه التسوية في هيكل الاجتماع الحاضر، فسنشرح ما تيسر لنا منه في محله إن شاء الله تعالى.

٥. مكانة المرأة في الإسلام

عند تفسير قوله تعالى: ﴿فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللهُ﴾ [النساء: ٣٤] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [مكانة المرأة في الإسلام: حقائق شرعية وتوجيهات تربوية]، خلاصته «الميزان: ٤/ ٣٤٥»:

أ. بيان أن المرأة في الإسلام ليست ممنوعة من مراودة ولي الأمر والسؤال عن أمور دينها، كما يظهر من حديث أسماء بنت يزيد الأنصارية.

ب. إثبات أن الطريقة المرضية لحياة المرأة المسلمة هي الاشتغال بتدبير المنزل وتربية الأولاد، وهي سنة ندبية غير مفروضة، لكن الظرف الديني كان يحافظ عليها.

ج. توضيح أن الإسلام منع النساء من بعض المناصب كالقضاء والولاية والجهاد، لكنه جبر ذلك بفضائل تعادلها كحسن التبعل.

د. بيان أن الفضائل والقيم نسبية تتغير بتغير الظروف الاجتماعية، وأن الإسلام قدر الأمور بقيمها الحقيقية في ظرف التقوى وإيثار الآخرة.

هـ. الرد على من يستصغر فضائل المرأة في الإسلام، وبيان أن التفاوت في الأعمال والمناصب لا يعني تفاوتاً في الفضيلة عند الله.

نصّ المبحث:

١. تفسير ﴿قَانِتَاتٍ﴾ في الآية:

أ. في تفسير القمي: في رواية أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام: في قوله: ﴿قَانِتَاتٍ﴾ [التحريم: ٥] يقول: (مطيعات)

ب. أخرج البيهقي عن أسماء بنت يزيد الأنصارية: أنها أتت النبي ﷺ وهو بين أصحابه، فقالت: (بأبي أنت وأمي، إني وافدة النساء إليك، وأعلم نفسي لك الفداء، أنه ما من امرأة كائنة في شرق ولا غرب سمعت بمخرجي هذا إلا وهي على مثل رأيي، إن الله بعثك بالحق إلى الرجال والنساء، فآمنا بك وبإلهك الذي أرسلك، وإنا معشر النساء محصورات مقسورات، قواعد بيوتكم، ومقضي شهواتكم، وحاملات أولادكم، وإنكم معاشر الرجال فضلتم علينا بالجمعة والجماعات، وعيادة المرضى، وشهود الجنائز، والحج بعد الحج، وأفضل من ذلك الجهاد في سبيل الله، وإن الرجل منكم إذا خرج حاجاً أو معتمراً أو مرابطاً

حفظنا لكم أموالكم، وغزلنا لكم أثوابكم، وربينا لكم أموالكم، فما نشارككم في الأجر يا رسول الله؟)، فالتفت النبي ﷺ إلى أصحابه بوجهه كله، ثم قال: (هل سمعتم مقالة امرأة قط أحسن من مساءلتها في أمر دينها من هذه؟)، فقالوا: يا رسول الله، ما ظننا أن امرأة تهتدي إلى مثل هذا، فالتفت النبي ﷺ إليها ثم قال لها: (انصرفي أيتها المرأة، وأعلمي من خلفك من النساء: أن حسن تبعل إحداكن لزوجها، وطلبها مرضاته، واتباعها موافقته يعدل ذلك كله)، فأدبرت المرأة وهي تهلل وتكبر استبشاراً.

• أقول: والروايات في هذا المعنى كثيرة مروية في جوامع الحديث من طرق الشيعة وأهل السنة، ومن أجمل ما روي فيه ما رواه في الكافي عن أبي إبراهيم موسى بن جعفر عليه السلام: (جهاد المرأة حسن التبعل)، ومن أجمع الكلمات لهذا المعنى مع اشتماله على أس ما بني عليه التشريع، ما في نهج البلاغة، ورواه أيضاً في الكافي بإسناده عن عبد الله بن كثير عن الصادق عليه السلام عن علي عليه أفضل السلام، وبإسناده أيضاً عن الأصبغ بن نباتة عنه عليه السلام في رسالته إلى ابنه: (إن المرأة ريحانة، وليست بقهرمانة)

وما روي في ذلك عن النبي ﷺ: (إنما المرأة لعبة من اتخذها فلا يضيعها)، وقد كان يتعجب رسول الله ﷺ: كيف تعانق المرأة بيد ضربت بها؟ ففي الكافي أيضاً بإسناده عن أبي مريم عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: (أيضرب أحدكم المرأة ثم يظل معانقها؟!)، وأمثال هذه البيانات كثيرة في الأحاديث، ومن التأمل فيها يظهر رأي الإسلام فيها.

• ولنرجع إلى ما كنا فيه من حديث أسماء بنت يزيد الأنصارية، فنقول: يظهر من التأمل فيه وفي نظائره الحاكية عن دخول النساء على النبي ﷺ، وتكليمهن إياه فيما يرجع إلى شرائع الدين، ومختلف ما قرره الإسلام في حقهن، أنهن على احتجابهن واختصاصهن بالأمور المنزلية من شئون الحياة غالباً، لم يكن ممنوعات من المراودة إلى ولي الأمر، والسعي في حل ما ربما كان يشكل عليهن، وهذه حرية الاعتقاد التي باحثنا فيها ضمن الكلام في المرابطة الإسلامية في آخر سورة آل عمران.

٢. الطريقة المرضية لحياة المرأة في الإسلام:

يستفاد منه ومن نظائره أيضاً:

أ. أولاً: أن الطريقة المرضية في حياة المرأة في الإسلام أن تشتغل بتدبير أمور المنزل الداخلية وتربية الأولاد، وهذه وإن كانت سنة مسنونة غير مفروضة، لكن الترغيب والتحريض الندبي ـ والظرف ظرف

الدين، والجو جو التقوى وابتغاء مرضاة الله، وإيثار مثوبة الآخرة على عرض الدنيا والتربية على الأخلاق الصالحة للنساء كالعفة والحياء ومحبة الأولاد والتعلق بالحياة المنزلية ـ كانت تحفظ هذه السنة، وكان الاشتغال بهذه الشئون والاعتكاف على إحياء العواطف الطاهرة المودعة في وجودهن يشغلهن عن الورود في مجامع الرجال، واختلاطهن بهم في حدود ما أباح الله لهن، ويشهد بذلك بقاء هذه السنة بين المسلمين على ساقها قروناً كثيرة بعد ذلك، حتى نفذ فيهن الاسترسال الغربي المسمى بحرية النساء في المجتمع، فجرت إليهن وإليهم هلاك الأخلاق، وفساد الحياة، وهم لا يشعرون، وسوف يعلمون، ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [الأعراف: ٩٦]

ب. وثانياً: أن من السنة المفروضة في الإسلام منع النساء من القيام بأمر الجهاد كالقضاء والولاية.

ج. وثالثاً: أن الإسلام لم يهمل أمر هذه الحرمانات:

• كحرمان المرأة من فضيلة الجهاد في سبيل الله، دون أن تداركها، وجبر كسرها بما يعادلها عنده بمزايا وفضائل فيها مفاخر حقيقية، كما أنه جعل حسن التبعل مثلاً جهاداً للمرأة، وهذه الصنائع والمكارم أوشك أن لا يكون لها عندنا ـ وظرفنا هذا الظرف الحيوي الفاسد ـ قدر، لكن الظرف الإسلامي الذي يقوم الأمور بقيمها الحقيقية، ويتنافس فيه في الفضائل الإنسانية المرضية عند الله سبحانه، وهو يقدرها حق قدرها، يقدر لسلوك كل إنسان مسلكه الذي ندب إليه، وللزومه الطريق الذي خط له، من القيمة ما يتعادل فيه أنواع الخدمات الإنسانية وتتوازن أعمالها، فلا فضل في الإسلام للشهادة في معركة القتال والسماحة بدماء المهج ـ على ما فيه من الفضل ـ على لزوم المرأة وظيفتها في الزوجية، وكذا لا فخار لوالٍ يدير رحى المجتمع الحيوي، ولا لقاضٍ يتكي على مسند القضاء، وهما منصبان ليس للمتقلد بهما في الدنيا لو عمل فيما عمل بالحق، وجرى فيما جرى على الحق، إلا تحمل أثقال الولاية والقضاء، والتعرض لمهالك ومخاطر تهددهما حيناً بعد حين في حقوق من لا حامي له إلا رب العالمين، و﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ﴾ [الفجر: ١٤]، فأي فخر لهؤلاء على من منعه الدين الورود موردهما، وخط له خطاً وأشار إليه بلزومه وسلوكه؟

• فهذه المفاخر إنما يحييها ويقيم صلبها بإيثار الناس لها، نوع المجتمع الذي يربي أجزاءه على ما يندب إليه من غير تناقض، واختلاف الشئون الاجتماعية والأعمال الإنسانية بحسب اختلاف المجتمعات

في أجوائها، مما لا يسع أحداً إنكاره.

• هو ذا الجندي الذي يلقي بنفسه في أخطر المهالك، وهو الموت في منفجر القنابل المبيدة، ابتغاء ما يراه كرامة ومزيداً، وهو زعمه أن سيذكر اسمه في فهرس من فدى بنفسه وطنه، ويفتخر بذلك على كل ذي فخر، في عين ما يعتقد بأن الموت فوت وبطلان، وليس إلا بغية وهمية، وكرامة خرافية، وكذلك ما تؤثره هذه الكواكب الظاهرة في سماء السينماءات، ويعظم قدرهن بذلك الناس تعظيماً لا يكاد يناله رؤساء الحكومات السامية، وقد كان ما يعتورنه من الشغل وما يعطين من أنفسهن للملإ دهراً طويلاً في المجتمعات الإنسانية أعظم ما يسقط به قدر النساء، وأشنع ما يعيرن به، فليس ذلك كله إلا أن الظرف من ظروف الحياة يعين ما يعينه على أن يقع من سواد الناس موقع القبول، ويعظم الحقير، ويهون الخطير.

• فليس من المستبعد أن يعظم الإسلام أموراً نستحقرها ونحن في هذه الظروف المضطربة، أو يحقر أموراً نستعظمها ونتنافس فيها، فلم يكن الظرف في صدر الإسلام إلا ظرف التقوى وإيثار الآخرة على الأولى.

٦. الرجل والمرأة في القرآن والتوراة

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ﴾ [آل عمران: ١٩٥]عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ وضع الطباطبائي مبحثاً حول [الرجل والمرأة في القرآن: الوحدة النوعية ومقارنتها بالتوراة]، خلاصته «الميزان: ٤/ ٨٩»:

أ. المشاهدة والتجربة تقضيان بأن الرجل والمرأة فردان من نوع جوهري واحد هو الإنسان، وتختلفان بالشدة والضعف في بعض الآثار، وهذا لا يبطل النوعية.

ب. الاستكمالات النوعية (كالإيمان والطاعات) ميسورة لكلا الصنفين، وأجمع آية في هذا المعنى: ﴿أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ﴾

ج. التوراة تنظر إلى المرأة نظرة متحيزة، كقول سفر الجامعة: (رجلاً واحداً بين ألف وجدت، أما

امرأة فبين كل أولئك لم أجد)

د. الأمم القديمة (كاليونان والروم) كانت تنكر قبول عمل المرأة عند الله، أو تنكر أن لها نفساً، أو تراها مخلوقة لخدمة الرجل.

هـ. مجمع فرنسا سنة ٥٨٦ م قرر أنها إنسان لكنها مخلوقة لخدمة الرجل، وإنجلترا قبل مائة سنة لم تعد المرأة جزءاً من المجتمع الإنساني.

و. القرآن ساوى بين الرجل والمرأة في الإنسانية والجزاء، ورفع عنها هذه الانحرافات.

نصّ المبحث:

١. الرجل والمرأة من نوع واحد:

أ. المشاهدة والتجربة تقضيان أن الرجل والمرأة فردان من نوع جوهري واحد، وهو الإنسان، فإن جميع الآثار المشهودة في صنف الرجل مشهودة في صنف المرأة من غير فرق، وبروز آثار النوع يوجب تحقق موضوعه بلا شك، نعم، يختلف الصنف بشدة وضعف في بعض الآثار المشتركة، وهو لا يوجب بطلان وجود النوعية في الفرد، وبذلك يظهر أن الاستكمالات النوعية الميسورة لأحد الصنفين ميسورة في الآخر، ومنها الاستكمالات المعنوية الحاصلة بالإيمان والطاعات والقربات.

ب. وبذلك يظهر عليك أن أحسن كلمة وأجمعها في إفادة هذا المعنى، قوله سبحانه: ﴿أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ﴾ [آل عمران: ١٩٥]

٣. مقارنة مع التوراة:

وإذا قايست ذلك إلى ما ورد في التوراة، بان لك الفرق بين موقعي الكتابين، ففي سفر الجامعة من التوراة: (درت أنا وقلبي لأعلم ولأبحث ولأطلب حكمة وعقلاً، ولأعرف الشر أنه جهالة، والحماقة أنها جنون، فوجدت أمر من الموت المرأة التي هي شباك، وقلبها أشراك، ويداها قيود، إلى أن قال: رجلاً واحداً بين ألف وجدت، أما امرأة فبين كل أولئك لم أجد)

٤. آراء الأمم القديمة في المرأة:

وقد كانت أكثر الأمم القديمة لا ترى قبول عملها عند الله سبحانه، وكانت تسمى في اليونان (رجساً من عمل الشيطان)، وكانت ترى الروم وبعض اليونان أن ليس لها نفس، مع كون الرجل ذا نفس

مجردة إنسانية، وقرر مجمع فرنسا سنة: ٥٨٦ م بعد البحث الكثير في أمرها: أنها إنسان، لكنها مخلوقة لخدمة الرجل، وكانت في إنجلترا قبل مائة سنة تقريباً لا تعد جزء المجتمع الإنساني، فارجع في ذلك إلى كتب الآراء والعقائد وآداب الملل، تجد فيها عجائب من آرائهم.

٧. قيمومة الرجال على النساء

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [النساء: ٣٤] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [قيمومة الرجال على النساء: الأساس العقلي والضوابط الشرعية]، خلاصته «الميزان: ٤/ ٣٤٦»:

أ. القرآن يرجح العقل على الهوى والشهوات، ويحث على اتباعه، ويوصي بحفظه، مع عدم إهمال العواطف الطاهرة، لكنه يعدلها لتوافق حكم العقل.

ب. الإسلام حرم كل ما يبطل استقامة العقل (كشرب الخمر، والقمار، والكذب، والغيبة) حفظاً لمصلحة المجتمع.

ج. من مقتضيات ترجيح العقل: تفويض زمام الأمور الكلية (كالحكومة، والقضاء، والحرب) إلى من يمتاز بمزيد العقل، وهم الرجال دون النساء.

د. السنة النبوية وسيرته تؤكد عدم تولية المرأة القضاء أو القيادة الحربية، بينما أجازت لها التعليم، والتعلم، والكسب، والتمريض، والعلاج.

هـ. حرية المرأة في التصرف المالي والقضائي لا تعني إلغاء قيمومة الزوج، بل لها حق التصرف فيما لا يزاحم حق الزوج في الطاعة والحفظ.

نصّ المبحث:

١. ترجيح العقل على الهوى:

تقوية القرآن الكريم لجانب العقل الإنساني السليم، وترجيحه إياه على الهوى واتباع الشهوات، والخضوع لحكم العواطف والإحساسات الحادة، وحضه وترغيبه في اتباعه، وتوصيته في حفظ هذه الوديعة الإلهية عن الضيعة، مما لا ستر عليه، ولا حاجة إلى إيراد دليل كتابي يؤدي إليه، فقد تضمن القرآن

آيات كثيرة متكثرة في الدلالة على ذلك تصريحاً وتلويحاً، وبكل لسان وبيان.

٢. العواطف الطاهرة وحكم العقل:

ولم يهمل القرآن مع ذلك أمر العواطف الحسنة الطاهرة، ومهام آثارها الجميلة التي يتربى بها الفرد، ويقوم بها صلب المجتمع، كقوله: ﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح: ٢٩]، وقوله: ﴿لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الروم: ٢١]، وقوله: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ [الأعراف: ٣٢]، لكنه عدلها بالموافقة لحكم العقل، فصار اتباع حكم هذه العواطف والميول اتباعاً لحكم العقل.

٣. تحريم ما يبطل استقامة العقل:

وقد مر في بعض المباحث السابقة أن من حفظ الإسلام لجانب العقل وبنائه أحكامه المشرعة على ذلك، أن جميع الأعمال والأحوال والأخلاق التي تبطل استقامة العقل في حكمه، وتوجب خبطه في قضائه وتقويمه لشؤون المجتمع، كشرب الخمر والقمار وأقسام المعاملات الغررية والكذب والبهتان والافتراء والغيبة، كل ذلك محرمة في الدين.

٤. القيمومة: تفويض الأمور الكلية للرجال:

والباحث المتأمل يحدس من هذا المقدار أن من الواجب أن يفوض زمام الأمور الكلية والجهات العامة الاجتماعية ـ التي ينبغي أن تدبرها قوة التعقل، ويجتنب فيها من حكومة العواطف والميول النفسانية، كجهات الحكومة والقضاء والحرب ـ إلى من يمتاز بمزيد العقل ويضعف فيه حكم العواطف، وهو قبيل الرجال دون النساء.

وهو كذلك، قال الله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٣٤]، والسنة النبوية التي هي ترجمان البيانات القرآنية بينت ذلك كذلك، وسيرته ﷺ جرت على ذلك أيام حياته، فلم يول امرأة على قوم، ولا أعطى امرأة منصب القضاء، ولا دعاهن إلى غزاة بمعنى دعوتهن إلى أن يقاتلن.

٥. ما أجيز للمرأة من الجهات الأخرى:

وأما غيرها من الجهات، كجهات التعليم والتعلم والمكاسب والتمريض والعلاج وغيرها، مما لا ينافي نجاح العمل فيها مداخلة العواطف، فلم تمنعهن السنة ذلك، والسيرة النبوية تمضي كثيراً منها،

والكتاب أيضاً لا يخلو من دلالة على إجازة ذلك في حقهن، فإن ذلك لازم ما أعطين من حرية الإرادة والعمل في كثير من شؤون الحياة، إذ لا معنى لإخراجهن من تحت ولاية الرجال، وجعل الملك لهن بحيالهن، ثم النهي عن قيامهن بإصلاح ما ملكته أيديهن بأي نحو من الإصلاح، وكذا لا معنى لجعل حق الدعوى أو الشهادة لهن، ثم المنع عن حضورهن عند الوالي أو القاضي، وهكذا، اللهم إلا فيما يزاحم حق الزوج، فإن له عليها قيمومة الطاعة في الحضور، والحفظ في الغيبة، ولا يمضي لها من شؤونها الجائزة ما يزاحم ذلك.

٨.. الغيرة والعصبية والتوحيد

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾ [النساء: ٧٥] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [الغيرة والعصبية: التوجيه الإسلامي للفطرة في قالب التوحيد]، خلاصته «الميزان: ٤/ ٤٢٠»:

أ. الفطرة الإنسانية تبعث الإنسان على الدفاع عما يحترمه ويعظمه (كالذراري والنساء والجاه)، وهذا حكم فطري.

ب. هذا الدفاع قد يكون محموداً إذا كان للحق، ومذموماً إذا كان للباطل، ويستتبع الشقاء والفساد.

ج. الإسلام يحفظ أصل هذا الحكم الفطري، ويبطل تفاصيله الباطلة، ثم يوجهه إلى الله بصرفه عن كل شيء.

د. الإسلام يسبك الجميع في قالب التوحيد، فيندب الإنسان للتعصب للحق، بإرجاع الجميع إلى جانب الله.

هـ. الإسلام يهذب الفطرة من شوب الأهواء، ويصفي أمرها، ويجعلها شريعة إنسانية خالصة.

و. الأحكام الإسلامية كلها متوافقة، لأنها من شؤون التوحيد، واتباع للحق، فلا تناقض فيها.

نصّ المبحث:

١. الدفاع الفطري عما يعظم:

انظر إلى هذا الأدب البارع الإلهي الذي أتى به الكتاب العزيز، وقسه إلى ما عندنا من ذلك بحسب قضاء الطبع، ترى عجباً.

لا شك أن في البنية الإنسانية ما يبعثه إلى الدفاع عما يحترمه ويعظمه، كالذراري والنساء والجاه وكرامة المحتد ونحو ذلك، وهو حكم توجبه الفطرة الإنسانية وتلهمه إياه.

٢. الدفاع بين المحمود والمذموم:

لكن هذا الدفاع ربما كان محموداً إذا كان حقاً وللحق، وربما كان مذموماً يستتبع الشقاء وفساد أمور الحياة، إذا كان باطلاً وعلى الحق.

٣. توجيه الإسلام للفطرة:

والإسلام يحفظ من هذا الحكم أصله ـ وهو ما للفطرة ـ ويبطل تفاصيله أولاً، ثم يوجهه إلى جهة الله سبحانه بصرفه عن كل شيء، ثم يعود به إلى موارده الكثيرة، فيسبك الجميع في قالب التوحيد بالإيمان بالله، فيندب الإنسان أن يتعصب لرجاله ونسائه وذراريه ولكل حق، بإرجاع الجميع إلى جانب الله.

٤. تهذيب الفطرة وتصفيتها:

فالإسلام يؤيد حكم الفطرة، ويهذبه من شوب الأهواء والأماني الفاسدة، ويصفي أمره في جميع الموارد، ويجعلها جميعاً شريعة إنسانية يسلكها الإنسان على الفطرة، ويخلصها من ظلمة التناقض إلى نور التوافق والتسالم.

٥. وحدة الأحكام الإسلامية:

فما يدعو إليه الإسلام ويشرعه، لا تناقض ولا تضاد بين أجزائه وأطرافه، يشترك جميعها في أنها من شؤون التوحيد، ويجتمع كلها في أنها اتباع للحق، فيعود جميع الأحكام حينئذ كلية ودائمة وثابتة من غير تخلف واختلاف.

٩. حكمة تحريم محرمات النكاح في الإسلام

عند تفسير قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ﴾

[النساء: ٢٣] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [حكمة تحريم محرمات النكاح في الإسلام]، خلاصته «الميزان: ٤/ ٢٦٧»:

أ. النكاح سنة فطرية قائمة على الاختصاص بين الزوجين، لحفظ الأنساب وتأسيس البيت، وتقوم عليها جميع المجتمعات البشرية.

ب. الفطرة الإنسانية تبغض السفاح والزنا؛ لأنهما يقطعان النسل ويفسدون الأنساب، حتى في المجتمعات التي تسمح بالاختلاط الشهوي.

ج. تحريم الإسلام لمحرمات النكاح له حكمتان أساسيتان: حفظ الأنساب (ويشمل ذلك تحريم الجمع بين أكثر من زوج، وعدة الطلاق)، وسد باب الزنا (ويشمل تحريم الأصناف الأربعة عشر من النساء اللواتي يكثر الاختلاط بهن في المحيط الأسري)

د. سد باب الزنا لا يقتصر على النهي المجرد، بل يُؤبد التحريم في حق المحارم، مع التربية الدينية التي تزرع اليأس من نيلهن، وتُقطع دافع الشهوة من أصله.

هـ. الحجاب ومنع الاختلاط هما الوسيلة المتممة لسد الزنا مع الأجانب، بينما التحريم المؤبد هو الوسيلة مع المحارم، وهذا ما تميزت به شريعة الإسلام عن سائر القوانين.

و. تحريم الأصناف الأربعة عشر يُخفِّف عن الإنسان ثقل الصبر على الهوى، لأن الله خلق الإنسان ضعيفاً في مواجهة الدواعي الشهوانية.

نصّ المبحث:

١. النكاح سنة فطرية قائمة على الاختصاص:

النكاح والازدواج من السنن الاجتماعية التي لم تزل دائرة في المجتمعات الإنسانية أي مجتمع كان على ما بيدنا من تاريخ هذا النوع إلى هذا اليوم، وهو في نفسه دليل على كونه سنة فطرية، على أن من أقوى الدليل على ذلك كون الذكر والأنثى مجهزين بحسب البنية الجسمانية بوسائل التناسل والتوالد كما ذكرناه مرارا، والطائفتان ﴿الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى﴾ في ابتغاء ذلك شرع سواء وإن زيدت الأنثى بجهاز الإرضاع والعواطف الفطرية الملائمة لتربية الأولاد.

٢. الغرائز الداعمة للنكاح:

ثم إن هناك غرائز إنسانية تنعطف إلى محبة الأولاد، وتقبل قضاء الطبيعة بكون الإنسان باقيا ببقاء نسله، وتذعن بكون المرأة سكنا للرجل وبالعكس، وتحترم أصل الوراثة بعد احترامها لأصل الملك والاختصاص، وتحترم لزوم تأسيس البيت.

٣. ضرورة الاختصاص في النكاح:

أ. والمجتمعات التي تحترم هذه الأصول والأحكام الفطرية في الجملة لا مناص لها من الإذعان بسنة النكاح على نحو الاختصاص بوجه بمعنى أن لا يختلط الرجال والنساء على نحو يبطل الأنساب وإن فرض التحفظ عن فساد الصحة العامة وقوة التوالد الذي يوجبه شيوع الزنا والفحشاء.

ب. اختلاف صور النكاح واتفاقها على حقيقة الاختصاص: هذه أصول معتبرة عند جميع الأمم الجارية على سنة النكاح في الجملة سواء خصوا الواحد بالواحد، أو جوزوا الكثير من النساء للواحد من الرجال أو بالعكس أو الكثير منهم للكثير منهن على اختلاف هذه السنن بين الأمم فإنهم مع ذلك يعتبرون النكاح بخاصته التي هي نوع ملازمة ومصاحبة بين الزوجين.

٤. الفطرة تبغض الزنا والسفاح:

فالفحشاء والسفاح الذي يقطع النسل ويفسد الأنساب أول ما تبغضه الفطرة الإنسانية القاضية بالنكاح، ولا تزال ترى لهذه المباغضة آثارا بين الأمم المختلفة والمجتمعات المتنوعة حتى الأمم التي تعيش على الحرية التامة في الرجال والنساء في المواصلات والمخالطات الشهوية فإنهم متوحشون من هذه الخلاعات المسترسلة، وتراهم يعيشون بقوانين تحفظ لهم أحكام الأنساب بوجه.

٥. ضعف الطبع البشري أمام الشهوة:

والإنسان مع إذعانه بسنة النكاح لا يتقيد فيه بحسب الطبع، ولا يحرم على نفسه ذا قرابة أو أجنبيا، ولا يجتنب الذكر من الإنسان أما ولا أختا ولا بنتا ولا غيرهن، ولا الأنثى منه أبا ولا أخا ولا ابنا بحسب الداعية الشهوية فالتاريخ والنقل يثبت نكاح الأمهات والأخوات والبنات وغيرهن في الأمم العظيمة الراقية والمنحطة، والأخبار تحقق الزنا الفاشي في الملل المتمدنة اليوم بين الإخوة والأخوات، والآباء والبنات وغيرهن فطاغية الشهوة لا يقوم لها شيء، وما كان بين هذه الأمم من اجتناب نكاح الأمهات والأخوات والبنات وما يلحق بهن فإنما هو سنة موروثة ربما انتهت إلى بعض الآداب والرسوم القومية.

٦. تفوق التشريع الإسلامي في ضبط النكاح:

وإنك إذا قايست القوانين المشرعة في الإسلام لتنظيم أمر الازدواج بسائر القوانين والسنن الدائرة في الدنيا وتأملت فيها منصفا وجدتها أدق وأضمن لجميع شؤون الاحتياط في حفظ الأنساب وسائر المصالح الإنسانية الفطرية، وجميع ما شرعه من الأحكام في أمر النكاح وما يلحق به يرجع إلى حفظ الأنساب وسد سبيل الزنا.

٧. حفظ الأنساب: المصلحة الأولى في التحريم:

فالذي روعي فيه مصلحة حفظ الأنساب من غير واسطة هو تحريم نكاح المحصنات من النساء، وبذلك يتم إلغاء ازدواج المرأة بأكثر من زوج واحد في زمان واحد فإن فيه فساد الأنساب كما أنه هو الملاك في وضع عدة الطلاق بتربص المرأة بنفسها ثلاثة قروء تحرزا من اختلاط المياه.

٨. سد باب الزنا: المصلحة الثانية في التحريم (الأصناف الأربعة عشر)

وأما سائر أصناف النساء المحرم نكاحها وهي أربعة عشر صنفا المعدودة في آيات التحريم فإن الملاك في تحريم نكاحهن سد باب الزنا فإن الإنسان، وهو في المجتمع المنزلي، أكثر ما يعاشر ويختلط ويسترسل ويديم في المصاحبة إنما هو مع هذه الأصناف الأربعة عشر، ودوام المصاحبة ومساس الاسترسال يوجب كمال توجه النفس وركوز الفكر فيهن بما يهدي إلى تنبه الميول والعواطف الحيوانية وهيجان دواعي الشهوة، وبعثها الإنسان إلى ما يستلذه طبعه، وتتوق له نفسه، ومن يحم حول الحمى أوشك أن يقع فيه.

٩. التحريم المؤبد والتربية الدينية لقطع دافع الشهوة:

فكان من الواجب أن لا يقتصر على مجرد تحريم الزنا في هذه الموارد فإن دوام المصاحبة، وتكرر هجوم الوساوس النفسانية وورود الهم بعد الهم لا يدع للإنسان مجال التحفظ على نهي واحد من الزنا، بل كان يجب أن تحرم هؤلاء تحريما مؤبدا، وتقع عليه التربية الدينية حتى يستقر في القلوب اليأس التام من بلوغهن والنيل منهن، ويميت ذلك تعلق الشهوة بهن ويقطع منبتها ويقلعها من أصلها، وهذا هو الذي نرى من كثير من المسلمين حتى في المتوغلين في الفحشاء المسترسلين في المنكرات منهم أنهم لا يخطر بباله‍م الفحشاء بالمحارم، وهتك ستر الأمهات والبنات، ولولا ذلك لم يكد يخلو بيت من البيوت من فاحشة الزنا

ونحوه.

١٠. منهجان لسد الزنا: الحجاب مع الأجانب، والتحريم المؤبد مع المحارم:

وهذا كما أن الإسلام سد باب الزنا في غير المحارم بإيجاب الحجاب، والمنع عن اختلاط الرجال بالنساء والنساء بالرجال، ولولا ذلك لم ينجح النهي عن الزنا في الحجز بين الإنسان وبين هذا الفعال الشنيع فهناك أحد أمرين: إما أن يمنع الاختلاط كما في طائفة، وإما أن يستقر اليأس من النيل بالمرة بحرمة مؤبدة يتربى عليها الإنسان حتى يستوي على هذه العقيدة، لا يبصر مثاله فيما يبصر، ولا يسمعه فيما يسمع فلا يخطر بباله أبدا.

١٢. نموذج الأمم الغربية: عواقب إباحة الاختلاط وعدم التحريم:

وتصديق ذلك ما نجده من حال الأمم الغربية فإن هؤلاء معاشر النصارى كانت ترى حرمة الزنا، وتعد تعدد الزوجات في تلو الزنا أباحت اختلاط النساء بالرجال فلم تلبث حتى فشا الفحشاء فيها فشوا لا يكاد يوجد في الألف منهم واحد يسلم من هذا الداء، ولا في ألف من رجالهم واحد يستيقن بكون من ينتسب إليه من أولاده من صلبه، ثم لم يمكث هذا الداء حتى سرى إلى الرجال مع محارمهم من الأخوات والبنات والأمهات، ثم إلى ما بين الرجال والغلمان ثم الشبان أنفسهم ثم،، وثم،، آل الأمر إلى أن صارت هذه الطائفة التي ما خلقها الله سبحانه إلا سكنا للبشر، ونعمة يقيم بها صلب الإنسانية، ويطيب بها عيشة النوع مصيدة يصطاد بها في كل شأن سياسي واقتصادي واجتماعي ووسيلة للنيل إلى كل غرض يفسد حياة المجتمع والفرد، وعادت الحياة الإنسانية أمنية تخيلية، ولعبا ولهوا بتمام معنى الكلمة، وقد اتسع الخرق على الراتق.

١٣. تلخيص حكمة التشريع ومقارنتها بالحجاب

هذا هو الذي بنى عليه الإسلام مسألة تحريم المحرمات من المبهمات وغيرها في باب النكاح إلا المحصنات من النساء على ما عرفت، وتأثير هذا الحكم في المنع عن فشو الزنا وتسربه في المجتمع المنزلي كتأثير حكم الحجاب في المنع عن ظهور الزنا وسريان الفساد في المجتمع المدني على ما عرفت.

١٤. الإشارة القرآنية إلى هذه الحكمة:

وقد تقدم أن قوله تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] الآية، لا تخلو عن إشارة

إلى هذه الحكمة، ويمكن أن تكون الإشارة إليه بقوله تعالى في آخر آيات التحريم: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨] فإن تحريم هذه الأصناف الأربعة عشر من الله سبحانه تحريما باتا يرفع عن كاهل الإنسان ثقل الصبر على هواهن والميل إليهن والنيل منهن على إمكان من الأمر، وقد خلق الإنسان ضعيفا في قبال الميول النفسانية، والدواعي الشهوانية، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾ [يوسف: ٢٨] فإن من أمر الصبر أن يعيش الإنسان مع واحدة أو أكثر من النساء الأجنبيات، ويصاحبهن في الخلوة والجلوة، ويتصل بهن ليلا ونهارا ويمتلئ سمعه وبصره من لطيف إشاراتهن وحلو حركاتهن حينا بعد حين ثم يصبر على ما يوسوسه نفسه في أمرهن ولا يجيبها في ما تتوق إليه، والحاجة إحدى الحاجتين الغذاء والنكاح، وما سواهما فضل يعود إليهما، وكأنه هو الذي أشار إليه ﷺ بقوله: (من تزوج أحرز نصف دينه فليتق الله في النصف الآخر)

١٥. إشكال وجوابه:

إشكال: لماذا لم يكتفِ الإسلام بالنهي عن الزنا مع المحارم، بل حرَّم نكاحهن تحريماً مؤبداً، مع أن النهي عن الفعل قد يكون كافياً في نظر بعض القوانين؟

الجواب: لأن دوام المصاحبة بين المحارم في البيت الواحد، وتكرر الهواجس النفسانية، لا يترك مجالاً للتحفُّظ على نهي واحد، فالواجب كان أن يُؤبَّد التحريم مع التربية الدينية حتى يستقر اليأس التام في القلوب، فتُميت الشهوة وتُقطع منبتها، وهذا أظهر أثراً في واقع المسلمين، حيث نادراً ما تخطر ببالهم الفحشاء مع المحارم.

١٠. رابطة النسب في الإسلام وآثارها

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ﴾ [النساء: ٢٣] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [رابطة النسب في الإسلام: الطبيعية والرسمية وآثارها]، خلاصته «الميزان: ٤/ ٣١١»:

أ. رابطة النسب هي رابطة طبيعية تكوينية، تكون الشعوب والقبائل، وتحمل الخصال المنبعثة عن الدم.

ب. المجتمعات تتصرف في هذه الرابطة توسعة وتضييقاً بحسب المصالح، كما فعلت الأمم السالفة بحرمان النساء من القرابة الرسمية، وكما فعل الإسلام بإثبات القرابة للنساء وإلغاء قرابة الدعي.

ج. الإسلام اعتبر للنساء القرابة الرسمية التامة، فصار ابن البنت ابناً للإنسان كابن الابن، وبنت الابن وبنت البنت بنتين على حد سواء.

د. البحث في هذه المسألة ليس لغوياً، بل اجتماعي حقوقي، فالآثار والأحكام تتبع بنية المجتمع وسننه، لا اللغة.

هـ. الشعر الذي يستدل به على أن ابن البنت ليس ابناً ليس بحجة، ولا يعدل عن القرآن.

و. لحوق الأبناء بآبائهم ليس من فروع النسب، بل من فروع قيمومة الرجل على البيت من حيث الإنفاق والتربية.

ز. الأم تنقل رابطة النسب إلى أولادها كما ينقلها الأب، ومن آثاره الميراث وحرمة النكاح.

نصّ المبحث:

١. مدخل: رابطة النسب طبيعية وتكوينية:

رابطة النسب ـ وهي الرابطة التي تربط الفرد من الإنسان بالفرد الآخر من جهة الولادة وجامع الرحم ـ هي في الأصل رابطة طبيعية تكوينية، تكون الشعوب والقبائل، وتحمل الخصال المنبعثة عن الدم فتسريها حسب تسرية الدم، وهي المبدأ للآداب والرسوم والسنن القومية، بما تختلط وتمتزج بسائر الأسباب والعلل المؤثرة.

٢. تصرف المجتمعات في رابطة النسب:

وللمجتمعات الإنسانية المترقية وغير المترقية نوع اعتناء بها في السنن والقوانين الاجتماعية في الجملة: في نكاح وإرث وغير ذلك، وهم مع ذلك لا يزالون يتصرفون في هذه الرابطة النسبية توسعة وتضييقاً بحسب المصالح المنبعثة عن خصوصيات مجتمعهم، كما سمعت في المباحث السابقة أن غالب الأمم السالفة كانوا لا يرون للمرأة قرابة رسمية، وكانوا يرون قرابة الدعي وبنوته، وكما أن الإسلام ينفي القرابة بين الكافر المحارب والمسلم، ويلحق الولد للفراش، وغير ذلك.

٣. الإسلام والقرابة الرسمية للنساء:

ولما اعتبر الإسلام للنساء القرابة بما أعطاهن من الشركة التامة في الأموال، والحرية التامة في الإرادة والعمل على ما سمعت في المباحث السابقة، وصار بذلك الابن والبنت في درجة واحدة من القرابة والرحم الرسمي، وكذلك الأب والأم، والأخ والأخت، والجد والجدة، والعم والعمة، والخال والخالة، صار عمود النسب الرسمي متنزلاً من ناحية البنات كما كان يتنزل من ناحية البنين، فصار ابن البنت ابناً للإنسان كبنوة ابن الابن، وهكذا ما نزل، وكذا صار بنت الابن وبنت البنت بنتين للإنسان على حد سواء، وعلى ذلك جرت الأحكام في المناكح والمواريث، وقد عرفت فيما تقدم أن آية التحريم: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] دالة على ذلك.

٤. نقد الخلط بين البحث الاجتماعي واللغوي:

وقد قصر السلف من باحثينا في هذه المسألة وأشباهها (وهي مسألة اجتماعية وحقوقية) فحسبوها مسألة لغوية يستراح فيها إلى قضاء اللغة، فاشتد النزاع بينهم فيما وضع له لفظ (الابن) مثلاً، فمن معمم ومن مخصص، وكل ذلك من الخطأ.

وقد ذكر بعضهم: أن الذي تعرفه اللغة من البنوة ما يجري من ناحية الابن، وأما ابن البنت وكل ما يجري من ناحيتها، فلحوق هؤلاء بآبائهم لا بجدهم الأمي، لا يعدهم العرب أبناء للإنسان، وأما قول رسول الله ﷺ للحسنين: (ابناي هذان إمامان قاما أو قعدا) وغير ذلك، فهذا الإطلاق إطلاق تشريفي، وأنشد في ذلك قول القائل:

(بنونا بنو أبنائنا وبناتنا..، بنوهن أبناء الرجال الأباعد)

ونظيره قول الآخر:

(وإنما أمهات الناس أوعية..، مستودعات وللأنساب آباء)

٥. الرد على النظرة اللغوية:

أقول: وقد اختلط عليه طريق البحث، فحسبه بحثاً لغوياً، زعم فيه أن العرب لو وضعت لفظ (الابن) لما يشمل ابن البنت، تغيرت بذلك نتيجة البحث، وهو غفلة عن أن الآثار والأحكام المترتبة في المجتمعات المختلفة البشرية على الأبوة والبنوة ونحوهما لا تتبع اللغات، وإنما تتبع نوع بنية المجتمع والسنن الدائرة فيها، وربما تغيرت هذه الأحكام والآثار بتغيير السنة الاجتماعية في المجتمع، مع بقاء اللغة

على حالها، وهذا يكشف عن كون البحث اجتماعياً أو عائداً إليه، لا لفظياً لغوياً.

وأما ما أنشد من الشعر، فليس يسوى الشعر في سوق الحقائق شيئاً ـ وليس إلا زخرفة خيالية وتزويقاً وهمياً ـ حتى يستدل بكل ما تقوله شاعر لاغ، ولا سيما فيما يداخله القرآن الذي هو قول فصل وليس بالهزل.

وأما مسألة لحوق الأبناء بآبائهم دون الأجداد من جانب الأمهات، فهي على أنها ليست مسألة لفظية لغوية، ليست من فروع النسب حتى يستلزم لحوق الابن والبنت بالأب انقطاع نسبهما من جهة الأم، بل من فروع قيمومة الرجل على البيت من حيث الإنفاق وتربية الأولاد ونحوها.

٦. الخلاصة: الأم تنقل النسب:

وبالجملة، فالأم تنقل رابطة النسب إلى أولادها من ذكور أو إناث، كما ينقلها الأب، ومن آثاره البارزة في الإسلام: الميراث، وحرمة النكاح، نعم، هناك أحكام ومسائل أخرى لها ملاكات خاصة، كلحوق الولد والنفقة ومسألة سهم أولي القربى من السادات، وكل تتبع ملاكها الخاص بها.

١١. أولاد البنات والذرية

عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِنَ الصَّالِحِينَ وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [الأنعام: ٨٤ـ٨٦] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [تحقيق مسألة دخول أولاد البنات في الذرية والأولاد في القرآن الكريم]، خلاصته «الميزان: ٧/ ٢٤٢»:

أ. بيان أن الذرية في القرآن تتناول أولاد البنات، بدليل عدّ عيسى عليه السلام من ذرية الأنبياء مع أنه لا يتصل بهم إلا من جهة أمه مريم.

ب. إبطال القول بأن ذلك من خصائص عيسى عليه السلام لعدم وجود أب له، وبيان أن الآيات تدل على عموم الحكم.

ج. توضيح أن المسألة ليست لفظية لغوية، بل هي مسألة حقوقية اجتماعية تتعلق بالقرابة، وقد

غيّر الإسلام فيها ما كانت عليه الجاهلية.

د. إثبات أن الإسلام أدخل المرأة في القرابة التشريعية، وأدخل أولاد البنات في الأولاد، بدليل آيات الإرث والتحريم والمباهلة.

هـ. الاستدلال باحتجاج الإمام الباقر عليه السلام على أن الحسن والحسين ابنا رسول الله ﷺ من صلبه، وذلك بآية تحريم حلائل الأبناء.

و. بيان أن الإسلام ألغى قرابة الأدعياء، وأثبت القرابة الحقيقية من جهة الأبوين جميعاً، وجعل الولد للفراش.

نصّ المبحث:

١. عيسى عليه السلام دليل على دخول أولاد البنات في الذرية:

أ. ذكر الآلوسي في روح المعاني، في قوله تعالى: ﴿وَعِيسَىٰ﴾، وفي ذكره عليه السلام دليل على أن الذرية تتناول أولاد البنات، لأن انتسابه ليس إلا من جهة أمه، وأورد عليه: أنه ليس له أب يصرف إضافته إلى الأم إلى نفسه، فلا يظهر قياس غيره عليه في كونه ذرية لجده من الأم، وتعقب بأن مقتضى كونه بلا أب أن يذكر في حيز الذرية، وفيه منع ظاهر، والمسألة خلافية، والذاهبون إلى دخول ابن البنت في الذرية يستدلون بهذه الآية، وبها احتج موسى الكاظم على ما رواه البعض عند الرشيد، وفي التفسير الكبير: أن أبا جعفر استدل بها عند الحجاج بن يوسف، وبآية المباهلة حيث دعا ﷺ الحسن والحسين رضي الله تعالى عنهما بعد ما نزل ﴿تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ﴾ [آل عمران: ٦١]، وادعى بعضهم أن هذا من خصائصه ﷺ، وقد اختلف إفتاء أصحابنا في هذه المسألة، والذي أميل إليه القول بالدخول.

ب. وقال في المنار: (وأقول: في الباب حديث أبي بكرة عند البخاري مرفوعاً: (إن ابني هذا سيد يعني الحسن، ولفظ ابن لا يجري عند العرب على أولاد البنات، وحديث عمر في كتاب معرفة الصحابة لأبي نعيم مرفوعاً: (وكل ولد آدم فإن عصبتهم لأبيهم، خلا ولد فاطمة، فإني أبوهم وعصبتهم)، وقد جرى الناس على هذا، فيقولون في أولاد فاطمة عليها السلام: أولاد رسول الله ﷺ، وأبناؤه، وعترته، وأهل بيته)

٢. المسألة ليست لفظية بل حقوقية اجتماعية:

أ. وفي المسألة خلط، وقد اشتبه الأمر فيها على عدة من الأعلام، فحسبوا أن المسألة لفظية يتبع فيها اللغة، حتى احتج فيها بعضهم بمثل قول الشاعر:

بنونا بنو أبنائنا وبناتنا...بنوهن أبناء الرجال الأباعد

وقوله:

وإنما أمهات الناس أوعية...مستودعات وللأنساب آباء

ب. وقد أخطئوا في ذلك، وإنما هي مسألة حقوقية اجتماعية من شعب مسألة القرابة، والأمم والأقوام مختلفة في تحديدها وتشخيصها، وأن المرأة هل هي داخلة في القرابة؟ وأن أولاد بنت الرجل هل هي أولاده؟ وأن القرابة هل تختص بما يحصل بالولادة، أو تعمه وما حصل بالادعاء؟ وقد كانت عرب الجاهلية لا ترى للمرأة إلا القرابة الطبيعية التي تؤثر أثرها في الازدواج والإنفاق ونحو ذلك، ولا ترى لها قرابة قانونية تسمح لها بالوراثة ونحوها، وأما أولاد البنات، فلم تكن ترى لها قرابة، وكانت ترى قرابة الأدعياء، وتسمى الدعي ابناً، لا لأن اللغة كانت تجوز ذلك، بل لأنهم اتبعوا في ذلك ما تجاورهم من الأمم الراقية التي ترى ذلك بحسب قوانينها المدنية أو سننها القومية، كالروم وإيران.

٣. الإسلام ألغى قرابة الأدعياء وأدخل المرأة في القرابة:

د. وأما الإسلام، فقد ألغى قرابة الأدعياء من رأس، قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ﴾ [الأحزاب: ٤]، وأدخل المرأة في القرابة، ورتب على ذلك آثارها، وأدخل أولاد البنات في الأولاد، قال تعالى في آية الإرث: ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١]، وقال: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ﴾ [النساء: ٧]، وقال في آية محرمات النكاح: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾ إلى أن قال: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣ ـ ٢٤]، فسمى بنت البنت بنتاً، وأولاد البنات أولاداً من غير شك في ذلك، وقال تعالى: ﴿وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ﴾ [الأنعام: ٨٥]، فعد عيسى من ذرية إبراهيم أو نوح عليه السلام، وهو غير متصل بهما إلا من جهة الأم.

هـ. وقد استدل أئمة أهل البيت عليهم السلام بهذه الآية وآية التحريم وآية المباهلة على كون ابن بنت الرجل ابناً له، والدليل عام وإن كان الاحتجاج على أمر خاص، ولأبي جعفر الباقر عليه السلام

احتجاج آخر أصرح من الجميع، رواه في الكافي بإسناده عن عبد الصمد بن بشير عن أبي الجارود قال: قال أبو جعفر عليه السلام: (يا أبا الجارود، ما يقولون لكم في الحسن والحسين؟) قلت: ينكرون علينا أنهما ابنا رسول الله ﷺ، قال: (فأي شيء احتججتم عليهم؟) قلت: احتججنا عليهم بقول الله عز وجل في عيسى بن مريم: (وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى)، فجعل عيسى بن مريم من ذرية نوح، قال: (فأي شيء قالوا لكم؟) قلت: قالوا: قد يكون ولد الابنة من الولد، ولا يكون من الصلب، قال: (فأي شيء احتججتم عليهم؟) قلت: احتججنا عليهم بقوله تعالى لرسول الله ﷺ: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ﴾ [آل عمران: ٦١]، ثم قال: (أي شيء قالوا؟) قلت: قالوا: قد يكون في كلام العرب أبناء رجل وآخر يقول: أبناؤنا، قال: فقال أبو جعفر عليه السلام: (لأعطينكما من كتاب الله عز وجل أنهما من صلب رسول الله ﷺ، لا يرده إلا كافر، قلت: وأين ذلك جعلت فداك؟ قال: من حيث قال الله: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ) الآية، إلى أن انتهى إلى قوله تبارك وتعالى: ﴿وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، يا أبا الجارود، هل كان يحل لرسول الله ﷺ نكاح حليلتهما؟ فإن قالوا: نعم، كذبوا وفجروا، وإن قالوا: لا، فإنهما ابناه لصلبه)، وروى قريباً منه القمي في تفسيره.

٤. خلاصة التحقيق:

وبالجملة، فالمسألة غير لفظية، وقد اعتبر الإسلام في المرأة القرابة الطبيعية والتشريعية جميعاً، وكذا في أولاد البنات أنهم من الأولاد، وأن عمود النسب يجري من جهة المرأة كما يجري من جهة الرجل، كما ألغى الاتصال النسبي من جهة الدعاء أو من غير نكاح شرعي، وقد روى الفريقان عنه ﷺ أنه قال: (الولد للفراش، وللعاهر الحجر)، غير أن مساهلة الناس في الحقائق الدينية أنستهم هذه الحقيقة، ولم يبق منها إلا بعض آثارها كالوراثة والحرمة، ولم تخل السلطات الدولية في صدر الإسلام من تأثير في ذلك، وقد تقدم البحث في ذيل آية التحريم من الجزء الثالث من الكتاب.

١٢. النكاح في الإسلام والحكمة في حفظ الأنساب

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ

﴿وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ﴾ [النساء: ٢٣] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [النكاح في الإسلام: الأسس الفطرية، التحريمات، والحكمة في حفظ الأنساب]، خلاصته «الميزان: ٤/ ٣١٢»:

أ. النكاح سنة فطرية، تدل عليها بنية الذكر والأنثى، وغرائز حب الأولاد، واحترام الملك والوراثة.

ب. الفطرة تبغض السفاح والزنا لأنه يقطع النسل ويفسد الأنساب، حتى الأمم المتساهلة تحافظ على الأنساب بوجه.

ج. الشهوة لا تقف عند حد، فالتاريخ يثبت نكاح المحارم في الأمم المختلفة، والمنع عنها جاء بالسنن الموروثة.

د. الإسلام نظم النكاح بدقة، وحرم أربعة عشر صنفاً من النساء، لحماية الأنساب وسد باب الزنا.

هـ. حرمة المحارم تهدف إلى قطع تعلق الشهوة بهن بالكلية، بالتربية والتحريم المؤبد، وهذا نجح في كثير من المجتمعات الإسلامية.

و. تحريم المحصنات (ذوات الأزواج) يحفظ الأنساب من اختلاط المياه، والعدة تحرز من ذلك أيضاً.

ز. الحجاب والمنع عن الاختلاط يكملان سد باب الزنا مع غير المحارم.

ح. قوله تعالى: ﴿وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ يشير إلى أن التحريم يرفع عن الإنسان ثقل الصبر على الهوى.

نصّ المبحث:

١. النكاح سنة فطرية:

أ. النكاح والازدواج من السنن الاجتماعية التي لم تزل دائرة في المجتمعات الإنسانية ـ أي مجتمع كان ـ على ما بيدنا من تاريخ هذا النوع إلى هذا اليوم، وهو في نفسه دليل على كونه سنة فطرية.

ب. على أن من أقوى الدليل على ذلك: كون الذكر والأنثى مجهزين بحسب البنية الجسمانية بوسائل التناسل والتوالد، كما ذكرناه مراراً، والطائفتان ﴿الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى﴾ في ابتغاء ذلك شرع سواء، وإن زيدت الأنثى بجهاز الإرضاع والعواطف الفطرية الملائمة لتربية الأولاد.

ج. ثم إن هناك غرائز إنسانية تنعطف إلى محبة الأولاد، وتقبل قضاء الطبيعة بكون الإنسان باقياً ببقاء نسله، وتذعن بكون المرأة سكناً للرجل وبالعكس، وتحترم أصل الوراثة بعد احترامها لأصل الملك والاختصاص، وتحترم لزوم تأسيس البيت.

٢. الفطرة تبغض السفاح:

أ. والمجتمعات التي تحترم هذه الأصول والأحكام الفطرية في الجملة، لا مناص لها من الإذعان بسنة النكاح على نحو الاختصاص بوجه، بمعنى أن لا يختلط الرجال والنساء على نحو يبطل الأنساب، وإن فرض التحفظ عن فساد الصحة العامة وقوة التوالد الذي يوجبه شيوع الزنا والفحشاء.

ب. هذه أصول معتبرة عند جميع الأمم الجارية على سنة النكاح في الجملة، سواء خصوا الواحد بالواحد، أو جوزوا الكثير من النساء للواحد من الرجال أو بالعكس، أو الكثير منهم للكثير منهن، على اختلاف هذه السنن بين الأمم، فإنهم مع ذلك يعتبرون النكاح بخاصته التي هي نوع ملازمة ومصاحبة بين الزوجين.

ج. فالفحشاء والسفاح الذي يقطع النسل ويفسد الأنساب، أول ما تبغضه الفطرة الإنسانية القاضية بالنكاح، ولا تزال ترى لهذه المباغضة آثاراً بين الأمم المختلفة والمجتمعات المتنوعة، حتى الأمم التي تعيش على الحرية التامة في الرجال والنساء في المواصلات والمخالطات الشهوية، فإنهم متوحشون من هذه الخلاعات المسترسلة، وتراهم يعيشون بقوانين تحفظ لهم أحكام الأنساب بوجه.

٣. الشهوة لا تقف عند حد:

والإنسان مع إذعانه بسنة النكاح، لا يتقيد فيه بحسب الطبع، ولا يحرم على نفسه ذا قرابة أو أجنبياً، ولا يجتنب الذكر من الإنسان أما ولا أختاً ولا بنتاً ولا غيرهن، ولا الأنثى منه أبا ولا أخاً ولا ابناً، بحسب الداعية الشهوية، فالتاريخ والنقل يثبت نكاح الأمهات والأخوات والبنات وغيرهن في الأمم العظيمة الراقية والمنحطة، والأخبار تحقق الزنا الفاشي في الملل المتمدنة اليوم بين الإخوة والأخوات، والآباء والبنات وغيرهن، فطاغية الشهوة لا يقوم لها شيء، وما كان بين هذه الأمم من اجتناب نكاح الأمهات والأخوات والبنات وما يلحق بهن، فإنما هو سنة موروثة، ربما انتهت إلى بعض الآداب والرسوم القومية.

٤. نظرة الإسلام في تنظيم الازدواج:

أ. وإنك إذا قايست القوانين المشرعة في الإسلام لتنظيم أمر الازدواج بسائر القوانين والسنن الدائرة في الدنيا، وتأملت فيها منصفاً، وجدتها أدق وأضمن لجميع شؤون الاحتياط في حفظ الأنساب وسائر المصالح الإنسانية الفطرية، وجميع ما شرعه من الأحكام في أمر النكاح وما يلحق به، يرجع إلى حفظ الأنساب وسد سبيل الزنا.

ب. فالذي روعي فيه مصلحة حفظ الأنساب من غير واسطة، هو تحريم نكاح المحصنات من النساء، وبذلك يتم إلغاء ازدواج المرأة بأكثر من زوج واحد في زمان واحد، فإن فيه فساد الأنساب، كما أنه هو الملاك في وضع عدة الطلاق بتربص المرأة بنفسها ثلاثة قروء، تحرزاً من اختلاط المياه.

٥. حكمة تحريم الأصناف الأربعة عشر:

أ. وأما سائر أصناف النساء المحرم نكاحها ـ وهي أربعة عشر صنفاً المعدودة في آيات التحريم ـ فإن الملاك في تحريم نكاحهن: سد باب الزنا، فإن الإنسان ـ وهو في المجتمع المنزلي ـ أكثر ما يعاشر ويختلط ويسترسل ويديم في المصاحبة، إنما هو مع هذه الأصناف الأربعة عشر، ودوام المصاحبة ومساس الاسترسال يوجب كمال توجه النفس وركوز الفكر فيهن، بما يهدي إلى تنبه الميول والعواطف الحيوانية وهيجان دواعي الشهوة، وبعثها الإنسان إلى ما يستلذه طبعه وتتوق له نفسه، ومن يحم حول الحمى أوشك أن يقع فيه.

ب. فكان من الواجب أن لا يقتصر على مجرد تحريم الزنا في هذه الموارد، فإن دوام المصاحبة وتكرر هجوم الوساوس النفسانية وورود الهم بعد الهم، لا يدع للإنسان مجال التحفظ على نهي واحد من الزنا.

ج. بل كان يجب أن تحرم هؤلاء تحريماً مؤبداً، وتقع عليه التربية الدينية حتى يستقر في القلوب اليأس التام من بلوغهن والنيل منهن، ويميت ذلك تعلق الشهوة بهن، ويقطع منبتها ويقلعها من أصلها، وهذا هو الذي نرى من كثير من المسلمين ـ حتى في المتوغلين في الفحشاء المسترسلين في المنكرات منهم ـ أنهم لا يخطر ببالهم الفحشاء بالمحارم، وهتك ستر الأمهات والبنات، ولو لا ذلك، لم يكد يخلو بيت من البيوت من فاحشة الزنا ونحوه.

د. وهذا كما أن الإسلام سد باب الزنا في غير المحارم بإيجاب الحجاب، والمنع عن اختلاط الرجال

بالنساء والنساء بالرجال، ولو لا ذلك، لم ينجح النهي عن الزنا في الحجز بين الإنسان وبين هذا الفعال الشنيع، فهناك أحد أمرين: إما أن يمنع الاختلاط كما في طائفة، وإما أن يستقر اليأس من النيل بالمرة بحرمة مؤبدة يتربى عليها الإنسان حتى يستوي على هذه العقيدة، لا يبصر مثاله فيما يبصر، ولا يسمعه فيما يسمع، فلا يخطر بباله أبداً.

هـ. وتصديق ذلك: ما نجده من حال الأمم الغربية، فإن هؤلاء معاشر النصارى كانت ترى حرمة الزنا، وتعد تعدد الزوجات في تلو الزنا، أباحت اختلاط النساء بالرجال، فلم تلبث حتى فشا الفحشاء فيها فشواً لا يكاد يوجد في الألف منهم واحد يسلم من هذا الداء، ولا في ألف من رجالهم واحد يستيقن بكون من ينتسب إليه من أولاده من صلبه، ثم لم يمكث هذا الداء حتى سرى إلى الرجال مع محارمهم من الأخوات والبنات والأمهات، ثم إلى ما بين الرجال والغلمان، ثم الشبان أنفسهم، ثم.. وثم.. آل الأمر إلى أن صارت هذه الطائفة التي ما خلقها الله سبحانه إلا سكناً للبشر، ونعمة يقيم بها صلب الإنسانية، ويطيب بها عيشة النوع، مصيدة يصطاد بها في كل شأن سياسي واقتصادي واجتماعي، ووسيلة للنيل إلى كل غرض يفسد حياة المجتمع والفرد، وعادت الحياة الإنسانية أمنية تخيلية، ولعباً ولهواً بتمام معنى الكلمة، وقد اتسع الخرق على الراتق.

و. هذا هو الذي بنى عليه الإسلام مسألة تحريم المحرمات من المبهمات وغيرها في باب النكاح، إلا المحصنات من النساء على ما عرفت.

ز. وتأثير هذا الحكم في المنع عن فشو الزنا وتسربه في المجتمع المنزلي، كتأثير حكم الحجاب في المنع عن ظهور الزنا وسريان الفساد في المجتمع المدني، على ما عرفت.

ح. وقد تقدم أن قوله تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] لا تخلو عن إشارة إلى هذه الحكمة، ويمكن أن تكون الإشارة إليه بقوله تعالى في آخر آيات التحريم: ﴿يُرِيدُ اللهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الْإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨]، فإن تحريم هذه الأصناف الأربعة عشر من الله سبحانه تحريماً باتاً، يرفع عن كاهل الإنسان ثقل الصبر على هواهن والميل إليهن والنيل منهن على إمكان من الأمر، وقد خلق الإنسان ضعيفاً في قبال الميول النفسانية والدواعي الشهوانية، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾ [يوسف: ٢٨]، فإن من أمر الصبر أن يعيش الإنسان مع واحدة أو أكثر من النساء الأجنبيات، ويصاحبهن

في الخلوة والجلوة، ويتصل بهن ليلاً ونهاراً، ويمتلئ سمعه وبصره من لطيف إشاراتهن وحلو حركاتهن حيناً بعد حين، ثم يصبر على ما يوسوسه نفسه في أمرهن، ولا يجيبها في ما تتوق إليه، والحاجة إحدى الحاجتين: الغذاء والنكاح، وما سواهما فضل يعود إليهما، وكأنه هو الذي أشار إليه ﷺ بقوله: (من تزوج أحرز نصف دينه ـ فليتق الله في النصف الآخر)

١٣. النكاح في الإسلام والرد على الانحرافات

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا﴾ [النساء: ٣] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [النكاح في الإسلام: الأساس الفطري، الأهداف، والرد على الانحرافات]، خلاصته «الميزان: ٤/ ١٧٨»:

أ. النكاح من مقاصد الطبيعة، والإسلام دين الفطرة، فأجازه وأحلّه.

ب. العامل الأصلي في النكاح هو الإيلاد وتربية الأولاد، وليس إطفاء الشهوة أو الاشتراك في الأعمال الحيوية.

ج. الحيوان الذي لا يحتاج إلى معاونة الذكر في التربية لا يلتزم بالازدواج، بخلاف ما يحتاج إلى التعاون.

د. القوانين الحديثة (كالحرية الجنسية، وتحريم الطلاق، وإلغاء التربية الأسرية) تخالف سنة الطبيعة، وتؤدي إلى انحراف الصفات الروحية.

هـ. الخروج عن سنة الخلقة يؤدي إلى فساد البنية الإنسانية، حتى لو تدارك بالفكر، لأن الفكر وسيلة تكوينية لا يمكن أن يبطل سعي الطبيعة.

و. الفضائل الأخلاقية (كالعفة، والسخاء، والحياء، والرأفة، والصدق) ضرورية لبقاء المجتمع، وليست بقايا من عهد التوحش.

ز. الإسلام وضع النكاح على أساس جواز المفارقة ﴿الطَّلَاقُ﴾، والاختصاص، والتوالد والتربية، كما في الحديث: (تناكحوا تناسلوا تكثروا)

نصّ المبحث:

١. النكاح من مقاصد الطبيعة:

النكاح من مقاصد الطبيعة، أصل التواصل بين الرجل والمرأة مما تبينه الطبيعة الإنسانية بل الحيوانية بأبلغ بيانها، والإسلام دين الفطرة، فهو مجوزه لا محالة.

٢. العامل الأصلي في النكاح: الإيلاد وتربية الأولاد:

وأمر الإيلاد والإفراخ، الذي هو بغية الطبيعة وغرض الخلقة في هذا الاجتماع، هو السبب الوحيد والعامل الأصلي في تقليب هذا العمل في قالب الازدواج، وإخراجه من مطلق الاختلاط للسفاد والمقاربة إلى شكل النكاح والملازمة، ولهذا ترى أن الحيوان الذي يشترك في تربيته الوالدان معاً ـ كالطيور في حضانة بيضها وتغذية أفراخها وتربيتها، وكالحيوان الذي يحتاج في الولادة والتربية إلى وكر تحتاج الإناث منه في بنائه وحفظه إلى معاونة الذكور ـ يختار لهذا الشأن الازدواج، وهو نوع من الملازمة والاختصاص بين الزوجين الذكور والإناث منه، فيتواصلان عندئذ ويتشاركان في حفظ بيض الإناث وتدبيرها وإخراج الأفراخ منها، وهكذا إلى آخر مدة تربية الأولاد، ثم ينفصلان إن انفصلا، ثم يتجدد الازدواج وهكذا، فعامل النكاح والازدواج هو الإيلاد وتربية الأولاد، وأما إطفاء نائرة الشهوة، أو الاشتراك في الأعمال الحيوية كالكسب وجمع المال وتدبير الأكل والشرب والأثاث وإدارة البيت، فأمور خارجة عن مستوى غرض الطبيعة والخلقة، وإنما هي أمور مقدمية أو فوائد مترتبة.

٣. مخالفة السنن الحديثة للطبيعة:

أ. ومن هنا يظهر أن الحرية والاسترسال من الزوجين بأن يتواصل كل من الزوجين مع غير زوجه أينما أراد ومهما أراد من غير امتناع ـ كالحيوان العجم الذي ينزو الذكور منه على الإناث أينما وجدها ـ على ما يكاد يكون هو السنة الجارية بين الملل المتمدنة اليوم، وكذا الزنا وخاصة زنا المحصنة منه.

ب. وكذا تثبيت الازدواج الواقع وتحريم الطلاق والانفصال بين الزوجين، وترك الزوج واتخاذ زوج آخر ما دامت الحياة تجمع بينهما.

ج. وكذا إلغاء التوالد وتربية الأولاد، وبناء الازدواج على أساس الاشتراك في الحياة المنزلية على ما هو المتداول اليوم بين الملل الراقية، ونظيره إرسال المواليد إلى المعاهد العامة المعدة للرضاع والتربية، كل

ذلك على خلاف سنة الطبيعة، وقد جهز الإنسان بما ينافي هذه السنن الحديثة على ما مرت الإشارة إليه.

د. نعم، الحيوان الذي لا حاجة في ولادته وتربيته إلى أزيد من حمل الأم إياه وإرضاعها له وتربيته بمصاحبتها، فلا حاجة طبيعية فيه إلى الازدواج والمصاحبة والاختصاص، فهذا النوع من الحيوان له حرية السفاد بمقدار ما لا يضر بغرض الطبيعة من جهة حفظ النسل.

٤. الخروج عن سنة الخلقة يؤدي إلى الفساد:

أ. وإياك أن تتوهم أن الخروج عن سنة الخلقة وما تستدعيه الطبيعة لا بأس به بعد تدارك النواقص الطارئة بالفكر والروية، مع ما فيه من لذائذ الحياة والتنعم، فإن ذلك من أعظم الخبط، فإن هذه البنيات الطبيعية ـ التي منها البنية الإنسانية ـ مركبات مؤلفة من أجزاء كثيرة، تستوجب بوقوع كل في موقعه الخاص على شرائطه المخصوصة به وضعاً هو الملائم لغرض الطبيعة والخلقة، وهو المناسب لكمال النوع، كالمعاجين والمركبات من الأدوية التي تحتاج إلى أجزاء بأوصاف ومقادير وأوزان وشرائط خاصة، لو خرج واحد منها عن هيئته الخاصة أدنى خروج وانحراف، سقط الأثر.

ب. فالإنسان مثلاً موجود طبيعي تكويني ذو أجزاء مركبة تركيباً خاصاً، يستتبع أوصافاً داخلية وخواصاً روحية، تستعقب أفعالاً وأعمالاً، فإذا حول بعض أفعاله وأعماله من مكانته الطبيعية إلى غيرها، يستتبع ذلك انحرافاً وتغيراً في صفاته وخواصه الروحية، وانحرف بذلك جميع الخواص والصفات عن مستوى الطبيعة وصراط الخلقة، وبطل بذلك ارتباطه بكماله الطبيعي والغاية التي يبتغيها بحسب الخلقة.

ج. وإذا بحثنا في المصائب العامة التي تستوعب اليوم الإنسانية، وتحبط أعمال الناس ومساعيهم لنيل الراحة والحياة السعيدة، وتهدد الإنسانية بالسقوط والانهدام، وجدنا أن أقوى العوامل فيها: بطلان فضيلة التقوى، وتمكن الخرق والقسوة والشدة والشره من نفوس الجوامع البشرية، وأعظم أسبابه وعلله: الحرية والاسترسال والإهمال في نواميس الطبيعة في أمر الزوجية وتربية الأولاد، فإن سنة الاجتماع المنزلي وتربية الأولاد اليوم تميت قرائح الرأفة والرحمة والعفة والحياة والتواضع من الإنسان، من أول حين يأخذ في التمييز إلى آخر ما يعيش.

د. وأما تدارك هذه النواقص بالفكر والروية، فهيهات ذلك، فإنما الفكر، كسائر لوازم الحياة، وسيلة تكوينية اتخذتها الطبيعة وسيلة لرد ما خرج وانحرف عن صراط الطبيعة والتكوين إليه، لا لإبطال

سعي الطبيعة والخلقة وقتلها بنفس السيف الذي أعطته للإنسان لدفع الشر عنها، ولو استعمل الفكر ـ الذي هو أحد وسائل الطبيعة ـ في تأييد ما أفسد من شؤون الطبيعة، عادت هذه الوسيلة أيضاً فاسدة منحرفة كسائر الوسائل، ولذلك ترى أن الإنسان اليوم كلما أصلح بقوة فكره واحدة من المفاسد العامة التي تهدد اجتماعه، أنتج ذلك ما هو أمر وأدهى، وزاد البلاء والمصيبة شيوعاً وشمولاً.

٥. ضرورة الفضائل الأخلاقية للمجتمع:

أ. نعم، ربما قال القائل من هؤلاء: إن الصفات الروحية التي تسمى فضائل نفسانية هي بقايا من عهد الأساطير والتوحش، لا تلائم حياة الإنسان الراقي اليوم، كالعفة والسخاء والحياء والرأفة والصدق، فإن العفة تقييد لطبيعة النفس فيما تشتهيه من غير وجه، والسخاء إبطال لسعي الإنسان في جمعه المال وما قاساه من المحن في طريق اكتسابه، على أنه تعويد للمسكين بالبطالة في الاكتساب وبسط يده لذل السؤال، والحياء لجام يلجم الإنسان عن مطالبة حقوقه وإظهار ما في ضميره، والرأفة تضعف القلب، والصدق لا يلائم الحياة اليومية، وهذا الكلام بعينه من مصاديق الانحراف الذي ذكرناه.

ب. ولم يدر هذا القائل إن هذه الفضائل في المجتمع الإنساني من الواجبات الضرورية التي لو ارتفعت من أصلها، لم يعش المجتمع بعدها في حال الاجتماع ولا ساعة.

ج. فلو ارتفعت هذه الخصال، وتعدى كل فرد إلى ما لكل فرد من مختصات الحقوق والأموال والأعراض، ولم يسخ أحد ببذل ما مست إليه حاجة المجتمع، ولم ينفعل أحد من مخالفة ما يجب عليه رعايته من القوانين، ولم يرأف أحد بالعجزة الذين لا ذنب لهم في عجزهم كالأطفال ومن في تلوهم، وكذب كل أحد لكل أحد في جميع ما يخبر به ويعده، وهكذا، تلاشى المجتمع الإنساني من حينه.

د. فينبغي لهذا القائل إن يعلم أن هذه الخصال لا ترتحل ولن ترتحل عن الدنيا، وأن الطبيعة الإنسانية مستمسكة بها حافظة لحياتها ما دامت داعية للإنسان إلى الاجتماع، وإنما الشأن كل الشأن في تنظيم هذه الصفات وتعديلها، بحيث توافق غرض الطبيعة والخلقة في دعوتها الإنسان إلى سعادة الحياة، ولو كانت الخصال الدائرة في المجتمع المترقي اليوم فضائل للإنسانية، معدلة بما هو الحري من التعديل، لما أوردت المجتمع مورد الفساد والهلكة، ولأقر الناس في مستقر أمن وراحة وسعادة.

٦. وضع الإسلام للنكاح:

ولنعد إلى ما كنا فيه من البحث، فنقول: الإسلام وضع أمر الازدواج فيما ذكرناه موضعه الطبيعي، فأحل النكاح وحرم الزنا والسفاح، ووضع علاقة الزوجية على أساس جواز المفارقة ـ وهو الطلاق، ووضع هذه العلقة على أساس الاختصاص في الجملة، على ما سنشرحه، ووضع عقد هذا الاجتماع على أساس التوالد والتربية، ومن الأحاديث النبوية المشهورة قوله ﷺ: (تناكحوا تناسلوا تكثروا)، الحديث.

١٤. الازدواج والزنا في المنظور الإسلامي

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾ [المؤمنون: ٥-٧] وضع الطباطبائي مبحثا حول [الازدواج والزنا في المنظور الإسلامي (بحث حقوقي اجتماعي في السنة الطبيعية والتشريع)]، خلاصته «الميزان: ١٥/ ١٧»:

أ. الإنسان يسن السنن الاجتماعية أو يضع القوانين لرفع حوائج حياته، والحوائج الأولية (كالتغذي والتناسل) هي أوجب في التوسل إلى رفعها، ومنها حاجة الذكور والإناث إلى النكاح، والمطلوب من ذلك بقاء النسل، وقد جهز الإنسان بغريزة شهوة النكاح للتوسل به إلى ذلك.

ب. سنة الازدواج (تكوين البيت) كانت دائرة في المجتمعات البشرية منذ أقدم عهودها، ولا يضمن بقاء النسل إلا الازدواج، والمدنية الحديثة وضعت الازدواج على أصل الاشتراك في الحياة دون التناسل، لكن هذا البناء لم يبعث على شيوع الازدواج بين الرجال أنفسهم أو النساء أنفسهن، لأنه يخالف الطبيعة الإنسانية.

ج. عمل الزنا هو المزاحم الأكبر لسنة الازدواج، لأنه يصرف غريزة الشهوة عن تكوين البيوت، ويستلزم انهدام البيت وانقطاع النسل، ولذلك استشنعته المجتمعات الدينية والطبيعة، وعدته فاحشة منكرة.

د. المدنية الحديثة وإن لم تمنع عن الزنا منعاً تاماً، لكنها لا تستحسنه وتحتال لتقليله، وتروج سنة الازدواج وتكثير الأولاد بالجوائز والدرجات، ومع ذلك لا يزال الزنا موجوداً في جميع البلاد، مما يدل على أن سنة الازدواج الدائم لا تفي برفع هذه الحاجة الحيوية.

هـ. الإسلام شفع سنة الازدواج الدائم بسنة الازدواج الموقت (المتعة)، لتسهيل الأمر ورفع محاذير الزنا (كاختلاط المياه، واختلال الأنساب والمواريث، وانهدام البيوت، وانقطاع النسل) بشرط الاختصاص والعدة ولحوق الأولاد، وليس على الرجل فيه كلفة الازدواج الدائم، وهذه من مفاخر الإسلام، لكن ما تغني الآيات عن قوم لا يسمعون.

نصّ المبحث:

١. أساس الحاجة إلى الازدواج (الغريزة والتناسل):

أ. الحوائج الأولية للإنسان: الذي يدعو الإنسان نحو الاستنان بالسنن الاجتماعية هو تنبهه لحوائج الحياة وتوسله بوضعها والعمل بها إلى رفعها، وكلما كانت الحاجة أبسط وإلى الطبيعة الساذجة أقرب، كان التوسل إلى رفعها أوجب، والإهمال في دفعها أدهى وأضر، فالحاجة إلى أصل التغذي أشد من الحاجة إلى التنعم بألوان الطعام.

ب. حاجة النكاح والتناسل: من الحوائج الأولية الإنسانية حاجة كل من صنفي الذكور والإناث إلى الآخرين بالنكاح والمباشرة، والمطلوب بالنظر إلى الصنع والإيجاد بذلك بقاء النسل، وقد جهز الإنسان بغريزة شهوة النكاح للتوسل به إلى ذلك.

ج. سنة الازدواج الدائم: المجتمعات الإنسانية مستنة بسنة الازدواج وتكوين البيت منذ أقدم عهودها، ولم يضمن بقاء النسل إلا الازدواج، والمدنية الحديثة وضعت سنة الازدواج على أصل الاشتراك في الحياة دون أصل التناسل أو إرضاء الغريزة، لكن هذا البناء لم يبعث حتى الآن على شيوع هذه الشركة الحيوية بين الرجال أنفسهم أو النساء أنفسهن، وليس إلا لمباينته ما تبعث إليه الطبيعة الإنسانية.

٢. الزنا كمزاحم لسنة الازدواج:

أ. الزنا أقوى مانع من تكوين البيوت: سنة الازدواج لا يزاحمها في مسيرها إلا عمل الزنا، الذي هو أقوى مانع من تكون البيوت وتحمل كلفة الازدواج وحمل أثقاله، بانصراف غريزة الشهوة إليه، المستلزم لانهدام البيت وانقطاع النسل.

ب. استقباح الزنا في المجتمعات: المجتمعات الدينية أو الطبيعية الساذجة تستشنع الزنا وتعدّه فاحشة منكرة، وتتوسل إلى المنع عنه بأي وسيلة ممكنة، والمجتمعات المتمدنة الحديثة وإن لم تسد سبيله

بالجملة، لكنها لا تستحسنه لما ترى من مضادته العميقة لتكون البيوت وازدياد النفوس وبقاء النسل، وتحتال إلى تقليله بلطائف الحيل، وتروج سنة الازدواج وتدعو إلى تكثير الأولاد بالجوائز وترفيع الدرجات.

ج. فشل الحيل الحديثة في القضاء على الزنا: على الرغم من كون سنة الازدواج الدائم سنة قانونية متبعة في جميع المجتمعات، وتحريض الدول عليها واحتيالها لتضعيف أمر الزنا، لا يزال الزنا موجوداً في جميع البلاد (علناً أو سراً)، وهذا أوضح حجة على أن سنة الازدواج الدائم لا تفي برفع هذه الحاجة الحيوية للنوع، وأن الإنسانية في حاجة إلى تتميم هذه النقيصة.

٣. حل الإسلام: الازدواج الموقت (المتعة):

أ. التشريع الإسلامي: شفع شارع الإسلام سنة الازدواج الدائم بسنة الازدواج الموقت (المتعة)، تسهيلاً للأمر، وشرط فيه شروطاً ترتفع بها محاذير الزنا:

- اختصاص المرأة بالرجل.
- العدة إذا افترقا.
- لحوق الأولاد.
- للمرأة ما اشترطت على زوجها.
- ليس على الرجل شيء من كلفة الازدواج الدائم ومشقته.

ب. من مفاخر الإسلام: هذه من مفاخر الإسلام في شريعته السهلة السمحة، نظير الطلاق وتعدد الزوجات وكثير من قوانينه، ولكن ما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يسمعون، يقول القائل: (لئن أزني أحب إلي من أن أتمتع أو أمتع)

١٥. حرمة الزنا

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً﴾ [الإسراء: ٣٢]، وضع الطباطبائي مبحثا حول [حرمة الزنا]، خلاصته «الميزان: ١٣/ ٨٦»:

أ. الميل الغريزي بين الذكر والأنثى هو وسيلة تكوينية إلى التوالد والتناسل، وهو أصل طبيعي

لانعقاد المجتمع الإنساني، وقد جهز الإنسان بأمور متممة لهذه البغية الطبيعية (كحب الولد، وإرضاع الأنثى)

ب. البشر منذ القدم جروا على سنة الازدواج التي فيها اختصاص وملازمة بين الرجل والمرأة، واستقبحوا الزنا لأنه يؤدي إلى فساد الأنساب، وقطع النسل، وظهور الأمراض التناسلية، والجنايات الاجتماعية (القتل، الجرح، السرقة، الخيانة)، وذهاب العفة والحياء والغيرة والمودة والرحمة.

ج. المدنية الغربية الحديثة أباحت الزنا بحجة حرية الأفراد، مما أدى إلى شيوع الفاحشة بين الرجال والنساء، وضعف الأخلاق الكريمة (كالعفة والغيرة والحياء)، وكادت مواليد الزنا أن تثقل كفة الميزان.

د. الشرائع السماوية (اليهودية، النصرانية، الإسلام) تنهى عن الزنا أشد النهي، والإسلام عده من المعاصي الكبيرة، وأغلظ في تحريم المحارم، وشرع الحدود (الجلد والرجم) للزناة.

هـ. حكمة تحريم الزنا في القرآن: أنه فاحشة (قبيحة في نفسها)، وسبيل سيء، لأنه يقطع سبيل البقاء (بقطع النسل وتفكيك المجتمع المنزلي)، ويفسد الأنساب التي بنيت عليها المناكح والمواريث.

و. الازدواج والنكاح هو أقوى وسيلة لضمان بقاء المجتمع المدني، وأما الزنا فيفتح باباً للرغبات دون تكاليف النفقة وتربية الأولاد، مما يؤدي إلى انقطاع المودة والرحمة بين الآباء والأولاد، ويهدد الإنسانية بالهلاك.

نصّ المبحث:

١. الغريزة الطبيعية وأصل الازدواج:

أ. الميل الغريزي إلى الزوج الآخر: من المشهود أن في كل من الزوجين من الإنسان ﴿الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى﴾ إذا أدرك وصحت بنيته ميلاً غريزياً إلى الآخر، وليس ذلك مما يختص بالإنسان، بل نجده في عامة الحيوان أيضاً، وقد جهز بحسب الأعضاء والقوى بما يدعوه إلى هذا الاقتراب والتمايل، والتأمل في نوع تجهيز الصنفين لا يدع ريباً في أن هذه الشهوة الطبيعية وسيلة تكوينية إلى التوالد والتناسل الذي هو ذريعة إلى بقاء النوع.

ب. التسخير الإلهي للبقاء: جهز الإنسان بأمور أخرى متممة لهذه البغية الطبيعية، كحب الولد، وتجهيز الأنثى من الحيوان ذي الثدي باللبن لتغذي طفلها حتى يستطيع التقام الغذاء الخشن ومضغه

وهضمه، فكل ذلك تسخير إلهي يتوسل به إلى بقاء النوع.

ج. الازدواج أصل طبيعي للمجتمع: لم يزل الناس منذ ضبط التاريخ سيرهم وسننهم تجري فيهم سنة الازدواج التي فيها نوع من الاختصاص والملازمة بين الرجل والمرأة، لتجاب به داعية الغريزة، ويتوسل به إلى إنسال الذرية، وهو أصل طبيعي لانعقاد المجتمع الإنساني.

٢. استقباح الزنا في الفطرة البشرية:

أ. الغيرة والذب عن الأهل: ما مر من أن في سنة الازدواج شيء من معنى الاختصاص هو المنشأ لما كان الرجال يعدون أهلهم أعراضاً لأنفسهم، ويرون الذب عن الأهل وصونها من تعرض غيرهم فريضة على أنفسهم كالذب عن أنفسهم أو أشد، والغريزة الهائجة إذ ذاك هي المسماة بالغيرة، وليست بالحسد والشح.

ب. استقباح الزنا في العرف البشري: لم يزالوا على مر القرون والأجيال يمدحون النكاح ويعدونه سنة حسنة ممدوحة، ويستقبحون الزنا (وهو المواقعة من غير علقة النكاح) ويستشنعونه في الجملة، ويعدونه إثماً اجتماعياً وفاحشة، أي فعلاً شنيعاً لا يجهر به.

ج. أسباب استقباحه:

استفحشوه وأنكروه لما يستتبعه من:

- فساد الأنساب:
- قطع النسل.
- ظهور الأمراض التناسلية.
- دعوته إلى كثير من الجنايات الاجتماعية: قتل، جرح، سرقة، خيانة.
- ذهاب العفة والحياء والغيرة والمودة والرحمة.

٣. موقف المدنية الغربية الحديثة:

أ. إباحة الزنا بحجة الحرية: المدنية الغربية الحديثة، لابتنائها على التمتع التام من مزايا الحياة المادية، وحرية الأفراد في غير ما تعتني به القوانين المدنية، أباحته إذا وقع من غير كره كيفما كان، ولم تبال بما يستتبعه من وجوه الفساد، عناية بحرية الأفراد فيما يهوونه ويرتضونه.

ب. شيوع الفاحشة وضعف الأخلاق: شاعت الفاحشة بين الرجال والنساء حتى عمت المحصنين والمحصَنات والمحارم، وكثرت مواليد الزنا كثرة كاد أن تثقل كفة الميزان، وأخذت تضعف الأخلاق الكريمة التي كانت تتصف بها الإنسانية الطبيعية (كالعفة والغيرة والحياء) يوماً فيوماً، حتى صار بعض هذه الفضائل أضحوكة وسخرية.

ج. انحراف عن سبيل الفطرة: لو كانت الغريزة الإنسانية التي تدفعه إلى سنة الازدواج إنما تطلب الشركة في الحياة والتعاون على واجب المأكل والمشرب والملبس والمسكن، لأمكن أن يتحقق بين رجلين أو بين امرأتين، لكن لم تجر سنة الازدواج على وتيرة واحدة دائماً، ولم تقم هذه الرابطة بين طرفين أحدهما من الرجال والآخر من النساء أبداً.

٤. موقف الشرائع السماوية والإسلام:

أ. تحريم الزنا في الشرائع السابقة: الشرائع السماوية على ما يذكره القرآن الكريم تنهى عن الزنا أشد النهي، وقد كان محرماً في ملة اليهود، ويستفاد من الأناجيل حرمته.

ب. تحريم الزنا في الإسلام: نهي عنه في الإسلام وعد من المعاصي الكبيرة، وأغلظ في التحريم في المحارم (كالأم والبنت والأخت والعمة والخالة)، وأغلظ في التحريم في الزنا مع الإحصان (وهو زنا الرجل وله زوجة، والمرأة ذات البعل)، وشرع الحدود: الجلد مائة جلدة، والقتل في المرة الثالثة أو الرابعة، والرجم في الزنا مع الإحصان.

ج. حكمة التحريم في القرآن: أشار سبحانه إلى حكمة التحريم بقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً﴾:

- فاحشة: أي قبيحة في نفسها، شنيعة.
- وساء سبيلاً: أي سبيل سيئ، والمراد به سبيل البقاء، كما يستفاد من قوله: ﴿أَإِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ﴾ [العنكبوت: ٢٩]، أي وتتركون إتيان النساء الذي هو السبيل، فتنقطع بذلك، وليس إلا سبيلاً للبقاء من جهة تسببه إلى تولد المواليد وبقاء النسل، ومن جهة أن الازدواج وعقد المجتمع المنزلي هو أقوى وسيلة يضمن بقاء المجتمع المدني بعد انعقاده.

٥. آثار الزنا على المجتمع (التحليل القرآني):

أ. انقطاع الرغبات عن النكاح: مع انفتاح باب الزنا، لا تزال الرغبات تنقطع عن النكاح والازدواج، إذ لا يبقى له إلا محنة النفقة ومشقة حمل الأولاد وتربيتها ومقاساة الشدائد، والغريزة تقنع من سبيل آخر من غير كد وتعب، وقد قيل لبعضهم: (لم لا تتزوج؟) فقال: (وما أصنع بالازدواج وكل نساء البلد نسائي)

ب. انقطاع المودة والرحمة: أخذ مواليد الزنا في الازدياد يوماً فيوماً يقطع منابت المودة والرحمة وتعلق قلوب الأولاد بالآباء، ويستوجب ذلك انقطاع المودة والرحمة من ناحية الآباء بالنسبة إلى الأولاد، وهجر المودة والرحمة بين الطبقتين يقضي بهجر سنة الازدواج للمجتمع، وفيه انقراضهم.

ج. هجر الغرائز الطبيعية: هجر الغرائز الطبيعية وذهول المجتمع البشري عن غاياته الأصلية يهدد الإنسانية بهلاك سيغشاها، ويهتف بأن أمامهم يوماً سيتسع فيه الخرق على الراقع.

د. إفساد الأنساب: لهذه الفاحشة أثر آخر سيئ في نظر التشريع الإسلامي، وهو إفساده للأنساب، وقد بني المناكح والمواريث في الإسلام عليها.

١٦. النكاح والطلاق في الإسلام

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٨] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [النكاح والطلاق في الإسلام: الأساس الفطري ومقارنته بالقوانين الوضعية]، خلاصته «الميزان: ٢/ ٢٧٧»:

أ. النكاح من أصول الأعمال الاجتماعية، ولا بد له من أصل طبيعي ترجع إليه ابتداءً أو بالآخرة.

ب. الإسلام وضع النكاح على أساس خلقة الفحولة والأنوثة، والتجهيز المتقابل في الرجل والمرأة لا غاية له إلا توليد المثل وإبقاء النوع.

ج. القوانين الوضعية الحاضرة وضعت النكاح على أساس تشريك الزوجين مساعيهما في الحياة، وهذا لا ينطبق على أساس الخلقة والفطرة، لأنه انحراف عن الاقتضاء الطبيعي للتناسل.

د. لو كان الازدواج على أساس التعاون فقط، لأدى إلى إبطال فضيلة العفة، وإبطال أحكام الأنساب والمواريث، كما التزمته الشيوعية.

هـ. الطلاق من مفاخر الشريعة الإسلامية، وقد وضع جوازه على الفطرة، إذ لا دليل من الفطرة يدل على المنع عنه.

و. الأمم المعظمة اليوم اضطرت إلى إدخال الطلاق في قوانينها المدنية بعد أن كان غير موجود.

نصّ المبحث:

١. النكاح أصل اجتماعي فطري:

عمل النكاح من أصول الأعمال الاجتماعية، والبشر منذ أول تكونه وتكثره حتى اليوم لم يخل عن هذا العمل الاجتماعي، وقد عرفت أن هذه الأعمال لا بد لها من أصل طبيعي ترجع إليه ابتداءً أو بالآخرة.

٢. أساس النكاح في الإسلام: خلقة الفحولة والأنوثة:

وقد وضع الإسلام هذا العمل عند تقنينه على أساس خلقة الفحولة والأنوثة، إذ من البيِّن أن هذا التجهيز المتقابل الموجود في الرجل والمرأة ـ وهو تجهيز دقيق يستوعب جميع بدن الذكور والإناث ـ لم يوضع هباءً باطلاً، ومن البيِّن عند كل من أجاد التأمل أن طبيعة الإنسان الذكور في تجهيزها لا تريد إلا الإناث، وكذا العكس، وأن هذا التجهيز لا غاية له إلا توليد المثل وإبقاء النوع بذلك، فعمل النكاح يبتني على هذه الحقيقة، وجميع الأحكام المتعلقة به تدور مدارها، ولذلك وضع التشريع على ذلك ـ أي على البضع ـ ووضع عليه أحكام العفة والمواقعة، واختصاص الزوجة بالزوج، وأحكام الطلاق والعدة والأولاد والإرث ونحو ذلك.

٣. أساس النكاح في القوانين الوضعية: تشريك المساعي:

أ. وأما القوانين الأخرى الحاضرة، فقد وضعت أساس النكاح على تشريك الزوجين مساعيهما في الحياة، فالنكاح نوع اشتراك في العيش، هو أضيق دائرة من الاجتماع البلدي ونحو ذلك، ولذلك لا ترى القوانين الحاضرة متعرضة لشيء مما تعرض له الإسلام من أحكام العفة ونحو ذلك.

ب. وهذا البناء ـ على ما يتفرع عليه من أنواع المشكلات والمحاذير الاجتماعية على ما سنبيّن إن شاء الله العزيز ـ لا ينطبق على أساس الخلقة والفطرة أصلاً، فإن غاية ما نجده في الإنسان من الداعي

الطبيعي إلى الاجتماع وتشريك المساعي، هو أن بنيته في سعادة حياته تحتاج إلى أمور كثيرة وأعمال شتى، لا يمكنه وحده أن يقوم بها جميعاً إلا بالاجتماع والتعاون، فالجميع يقوم بالجميع، والأشواق الخاصة المتعلق كل واحد منها بشغل من الأشغال ونحو من أنحاء الأعمال متفرقة في الأفراد، يحصل من مجموعها مجموع الأشغال والأعمال.

ج. وهذا الداعي إنما يدعو إلى الاجتماع والتعاون بين الفرد والفرد أياً ما كانا، وأما الاجتماع الكائن من رجل وامرأة، فلا دعوة من هذا الداعي بالنسبة إليه، فبناء الازدواج على أساس التعاون الحيوي انحراف عن صراط الاقتضاء الطبيعي للتناسل والتوالد إلى غيره، مما لا دعوة من الطبيعة والفطرة بالنسبة إليه.

د. ولو كان الأمر على هذا ـ أعني وضع الازدواج على أساس التعاون والاشتراك في الحياة ـ كان من اللازم أن لا يختص أمر الازدواج من الأحكام الاجتماعية بشيء أصلاً، إلا الأحكام العامة الموضوعة لمطلق الشركة والتعاون، وفي ذلك إبطال فضيلة العفة رأساً، وإبطال أحكام الأنساب والمواريث، كما التزمته الشيوعية، وفي ذلك إبطال جميع الغرائز الفطرية التي جهز بها الذكور والإناث من الإنسان، وسنزيده إيضاحاً في محل يناسبه إن شاء الله، هذا إجمال الكلام في النكاح.

٤. الطلاق في الإسلام: جواز فطري:

وأما الطلاق، فهو من مفاخر هذه الشريعة الإسلامية، وقد وضع جوازه على الفطرة، إذ لا دليل من الفطرة يدل على المنع عنه، وأما خصوصيات القيود المأخوذة في تشريعه، فسيجيء الكلام فيها في سورة الطلاق إن شاء الله العزيز.

وقد اضطرت الملل المعظمة اليوم إلى إدخاله في قوانينهم المدنية، بعد ما لم يكن.

١٧. تفسير آية الاستمتاع ودلالتها على جواز نكاح المتعة

عند تفسير قوله تعالى: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [النساء: ٢٤] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [تفسير آية الاستمتاع (المتعة) ودلالتها على جواز نكاح المتعة]، خلاصته «الميزان: ١٥/ ٩»:

أ. بيان دلالة قوله تعالى: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [النساء: ٢٤] على تشريع نكاح المتعة، بدلالة القراءات المتواترة عن الصحابة والروايات المستفيضة.

ب. إثبات أن المتمتع بها زوجة في عرف القرآن، وأن المتعة نكاح شرعي وليس سفاحاً، بدلالة الآيات القرآنية وإطلاق لفظ النكاح عليها في لسان الصحابة والتابعين.

ج. بيان أن آيات الإحصان في سورتي المؤمنون والمعارج ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾ [المؤمنون: ٥] تدل على حلية المتعة، لا على حرمتها، لأنها مكية والمتعة كانت دائرة بعد الهجرة بإذن النبي ﷺ.

د. تفنيد دعوى النسخ بآيات الطلاق والعدة والميراث، وبيان أن أحكام المتعة الخاصة تخصص تلك العمومات ولا تنسخها.

هـ. الرد على من زعم أن المتعة كانت من أنواع الزنا الجاهلي، وبيان أنها سنة إسلامية مبتكرة لتسهيل الأمر على الأمة.

و. بيان أن نهي عمر بن الخطاب عن المتعة كان باجتهاد منه، وليس بنسخ شرعي، وأن الصحابة خالفوه في ذلك كعلي وجابر وابن عباس وابن مسعود.

ز. نقد الأقوال المتضاربة في تشخيص زمان النهي عن المتعة، وأنها لا ترجع إلى محصل، وأن التحقيق هو أن المتعة حلال إلى يوم القيامة بكتاب الله وسنة نبيه.

نصّ المبحث:

١. الآية وروايات الشيعة في دلالتها على المتعة:

أ. في الكافي بإسناده عن أبي بصير قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن المتعة، فقال: (نزلت في القرآن: (فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُم بِهِ مِن بَعْدِ الْفَرِيضَةِ) [النساء: ٢٤])

ب. وفيه بإسناده عن ابن أبي عمير عمن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (إنما نزلت: (فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى، فآتوهن أجورهن فريضة))

• أقول: وروى هذه القراءة العياشي عن أبي جعفر عليه السلام، ورواها الجمهور بطرق عديدة

عن أبي بن كعب وعبد الله بن عباس، كما سيأتي، ولعل المراد بأمثال هذه الروايات الدلالة على المعنى المراد من الآية دون النزول اللفظي.

ج. وفيه بإسناده عن زرارة قال: جاء عبد الله بن عمير الليثي إلى أبي جعفر عليه السلام، فقال له: ما تقول في متعة النساء؟ فقال: (أحلها الله في كتابه وعلى لسان نبيه، فهي حلال إلى يوم القيامة)، فقال: يا أبا جعفر، مثلك يقول هذا، وقد حرمها عمر ونهى عنها؟ فقال: (وإن كان فعل)، فقال: إني أعيذك بالله من ذلك أن تحل شيئاً حرمه عمر، قال: فقال له: (فأنت على قول صاحبك، وأنا على قول رسول الله ﷺ، فهلم ألاعنك أن القول ما قال رسول الله ﷺ، وأن الباطل ما قال صاحبك)، فأقبل عبد الله بن عمير فقال: أيسرك أن نساءك وبناتك وأخواتك وبنات عمك يفعلن؟ قال: فأعرض عنه أبو جعفر عليه السلام حين ذكر نساءه وبنات عمه.

د. وفيه بإسناده عن أبي مريم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (المتعة نزل بها القرآن، وجرت بها السنة من رسول الله ﷺ)

هـ. وفيه بإسناده عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: سمعت أبا حنيفة يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن المتعة، فقال: (أي المتعتين تسأل؟)، قال: سألتك عن متعة الحج، فأنبئني عن متعة النساء أحق هي؟ فقال: (سبحان الله، أما قرأت كتاب الله عز وجل: (فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً)؟)، فقال: والله كأنها آية لم أقرأها قط.

٢. قراءة ابن عباس وأبي بن كعب:

أ. أخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس قال: كان متعة النساء في أول الإسلام، كان الرجل يقدم البلدة ليس معه من يصلح له ضيعته، ولا يحفظ متاعه، فيتزوج المرأة إلى قدر ما يرى أنه يفرغ من حاجته، فتنظر له متاعه، وتصلح له ضيعته، وكان يقرأ: (فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى)، نسختها: ﴿مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ﴾ [النساء: ٢٤]، وكان الإحصان بيد الرجل، يمسك متى شاء، ويطلق متى شاء.

ب. وفي مستدرك الحاكم بإسناده عن أبي نضرة قال: قرأت على ابن عباس: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾، قال ابن عباس: (فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى)، فقلت: ما نقرؤها كذلك، فقال ابن عباس: والله لأنزلها الله كذلك.

• أقول: ورواه في الدر المنثور عنه وعن عبد بن حميد وابن جرير وابن الأنباري في المصاحف.

ج. أخرج عبد بن حميد وابن جرير عن قتادة قال: في قراءة أبي بن كعب: (فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى)

د. وفي صحيح الترمذي عن محمد بن كعب عن ابن عباس قال: إنما كانت المتعة في أول الإسلام، كان الرجل يقدم البلدة ليس له بها معرفة، فيتزوج المرأة بقدر ما يرى أنه يقيم، فيحفظ له متاعه ويصلح له شيئه، حتى إذا نزلت الآية: ﴿إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ [المؤمنون: ٦]، قال ابن عباس: فكل فرج سوى هذين فهو حرام.

• أقول: ولازم الخبر أنها نسخت بمكة، لأن الآية مكية.

٣. روايات أهل السنة في تحريم المتعة:

أ. أخرج مالك وعبد الرزاق وابن أبي شيبة والبخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن ماجة عن علي بن أبي طالب: أن رسول الله ﷺ نهى عن متعة النساء يوم خيبر، وعن أكل لحوم الحمر الإنسية.

ب. أخرج ابن أبي شيبة وأحمد ومسلم عن سلمة بن الأكوع قال: رخص لنا رسول الله ﷺ في متعة النساء عام أوطاس ثلاثة أيام، ثم نهى عنها بعدها.

ج. وفي شرح ابن العربي لصحيح الترمذي عن إسماعيل عن أبيه عن الزهري: أن سبرة روى أن النبي ﷺ نهى عنها في حجة الوداع.

د. أخرج البيهقي عن علي قال: نهى رسول الله ﷺ عن المتعة، وإنما كانت لمن لم يجد، فلما نزل النكاح والطلاق والعدة والميراث بين الزوج والمرأة نسخت.

هـ. أخرج ابن أبي شيبة وأحمد ومسلم عن سبرة قال: رأيت رسول الله ﷺ قائماً بين الركن والباب وهو يقول: (يا أيها الناس، إني كنت أذنت لكم في الاستمتاع، ألا وإن الله حرمها إلى يوم القيامة، فمن كان عنده منهن شيء فليخل سبيلها، ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً)

• أقول: والروايات كما ترى تختلف في تشخيص زمان نهيه ﷺ، بين قائلة أنه كان قبل الهجرة، وقائلة بأنه بعد الهجرة بنزول آيات النكاح والطلاق والعدة والميراث، أو بنهي النبي ﷺ عام خيبر، أو زمن عمرة القضاء، أو عام أوطاس، أو عام الفتح، أو عام تبوك، أو بعد حجة الوداع، ولذا حمل على تكرر النهي عنها

مرات عديدة، وإن كلاً من الروايات تحدث عن مرة منها، لكن جلالة بعض رواتها كعلي وجابر وابن مسعود مع ملازمتهم للنبي ﷺ وخبرتهم بالخطير واليسير من سيرته، تأبى أن يخفى عليهم نواهيه ﷺ.

٤. قول ابن عباس في المتعة:

أ. أخرج ابن المنذر والطبراني والبيهقي من طريق سعيد بن جبير قال: قلت لابن عباس: ما ذا صنعت؟ ذهب الركاب بفتياك، وقالت فيه الشعراء، قال: وما قالوا؟ قلت: قالوا:

أقول للشيخ لما طال مجلسه.. يا صاح هل لك في فتيا ابن عباس؟

هل لك في رخصة الأطراف آنسة.. تكون مثواك حتى مصدر الناس؟

فقال: ﴿إِنَّا للهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾، لا والله ما بهذا أفتيت، ولا هذا أردت، ولا أحللتها إلا للمضطر، ولا أحللت منها إلا ما أحل الله من الميتة والدم ولحم الخنزير.

ب. أخرج عبد الرزاق وابن المنذر من طريق عطاء عن ابن عباس قال: يرحم الله عمر، ما كانت المتعة إلا رحمة من الله رحم بها أمة محمد، ولو لا نهيه عنها ما احتاج إلى الزنا إلا شقي، قال: وهي التي في سورة النساء: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ﴾ إلى كذا وكذا ـ من الأجل على كذا وكذا، قال: وليس بينهما وراثة، فإن بدا لهما أن يتراضيا بعد الأجل فنعم، وإن تفرقا فنعم وليس بينهما نكاح، وأخبر: أنه سمع ابن عباس أنه يراها الآن حلالاً.

ج. وفي صحيح مسلم عن جابر بن عبد الله قال: كنا نستمتع بالقبضة من التمر والدقيق الأيام على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر، حتى نهى عنه عمر في شأن عمرو بن حريث.

• أقول: ونقل عن جامع الأصول لابن الأثير، وزاد المعاد لابن القيم، وفتح الباري لابن حجر، وكنز العمال.

د. أخرج مالك وعبد الرزاق عن عروة بن الزبير: أن خولة بنت حكيم دخلت على عمر بن الخطاب، فقالت: إن ربيعة بن أمية استمتع بامرأة مولدة فحملت منه، فخرج عمر بن الخطاب يجر رداءه فزعاً، فقال: هذه المتعة، ولو كنت تقدمت فيها لرجمت.

• أقول: ونقل عن الشافعي في كتاب الأم، والبيهقي في السنن الكبرى.

هـ. وعن كنز العمال عن سليمان بن يسار عن أم عبد الله ابنة أبي خيثمة: أن رجلاً قدم من الشام

فنزل عليها، فقال: إن العزبة قد اشتدت علي، فابغيني امرأة أتمتع معها، قالت: فدللته على امرأة، فشارطها وأشهدوا على ذلك عدولاً، فمكث معها ما شاء الله أن يمكث، ثم إنه خرج، فأخبر عن ذلك عمر بن الخطاب، فأرسل إلي فسألني أحق ما حدثت؟ قلت: نعم، قال: فإذا قدم فآذنيني، فلما قدم أخبرته، فأرسل إليه، فقال: ما حملك على الذي فعلته؟ قال: فعلته مع رسول الله ﷺ ثم لم ينهنا عنه حتى قبضه الله، ثم مع أبي بكر فلم ينهنا عنه حتى قبضه الله، ثم معك فلم تحدث لنا فيه نهياً، فقال عمر: أما والذي نفسي بيده، لو كنت تقدمت في نهي لرجمتك، بينوا حتى يعرف النكاح من السفاح.

و. وفي صحيح مسلم ومسند أحمد عن عطاء: قدم جابر بن عبد الله معتمراً، فجئناه في منزله، فسأله القوم عن أشياء، ثم ذكروا المتعة، فقال: استمتعنا على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر، وفي لفظ أحمد: حتى إذا كان في آخر خلافة عمر رضي الله عنه.

ز. وعن بداية المجتهد لابن رشد عن جابر بن عبد الله: تمتعنا على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر، ونصفاً من خلافة عمر، ثم نهى عنها عمر الناس.

٥. قول عمر في المتعة ونهيه عنها:

أ. أخرج البيهقي عن عمر: أنه خطب فقال: ما بال رجال ينكحون هذه المتعة، وقد نهى رسول الله ﷺ عنها، لا أوتي بأحد نكحها إلا رجمته.

ب. وعن مرآة الزمان لابن الجوزي: كان عمر رضي الله عنه يقول: والله لا أوتي برجل أباح المتعة إلا رجمته.

ج. وعن زاد المعاد عن أيوب: قال عروة لابن عباس: ألا تتقي الله ترخص في المتعة؟ فقال ابن عباس: سل أمك يا عرية، فقال عروة: أما أبو بكر وعمر فلم يفعلا، فقال ابن عباس: والله ما أراكم منتهين حتى يعذبكم الله، نحدثكم عن النبي ﷺ، وتحدثونا عن أبي بكر وعمر.

- أقول: وأم عروة أسماء بنت أبي بكر، تمتع منها الزبير بن العوام فولدت له عبد الله بن الزبير وعروة.

د. وفي المحاضرات للراغب: عير عبد الله بن الزبير عبد الله بن عباس بتحليله المتعة، فقال له: سل أمك كيف سطعت المجامر بينها وبين أبيك؟ فسألها فقالت: ما ولدتك إلا في المتعة.

هـ. وفي صحيح مسلم عن مسلم القري قال: سألت ابن عباس عن المتعة فرخص فيها، وكان ابن الزبير ينهى عنها، فقال: هذه أم ابن الزبير تحدث أن رسول الله رخص فيها، فادخلوا عليها فاسألوها، قال: فدخلنا عليها، فإذا امرأة ضخمة عمياء، فقالت: قد رخص رسول الله فيها.

• أقول: وشاهد الحال المحكي يشهد أن السؤال عنها كان في متعة النساء، وتفسره الروايات الأخر أيضاً.

و. وفي صحيح مسلم عن أبي نضرة قال: كنت عند جابر بن عبد الله، فأتاه آت، فقال: ابن عباس وابن الزبير اختلفا في المتعتين، فقال جابر: فعلناهما مع رسول الله ﷺ، ثم نهانا عنهما عمر، فلم نعد لهما.

• أقول: ورواه البيهقي في السنن على ما نقل، وروي هذا المعنى في صحيح مسلم في مواضع ثلاث بألفاظ مختلفة، وفي بعضها قال جابر: فلما قام عمر قال: إن الله كان يحل لرسوله ما شاء بما شاء، فأتموا الحج والعمرة كما أمر الله، وانتهوا عن نكاح هذه النساء، لا أوتي برجل نكح امرأة إلى أجل إلا رجمته.

ز. وروى هذا المعنى البيهقي في سننه، وفي أحكام القرآن للجصاص، وفي كنز العمال، وفي الدر المنثور، وفي تفسير الرازي، ومسند الطيالسي، وفي تفسير القرطبي عن عمر: أنه قال في خطبة: (متعتان كانتا على عهد رسول الله ﷺ، وأنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما: متعة الحج ومتعة النساء)

• أقول: وخطبته هذه مما تسالم عليه أهل النقل، وأرسلوه إرسال المسلمات، كما عن تفسير الرازي، والبيان والتبيين، وزاد المعاد، وأحكام القرآن، والطبري، وابن عساكر وغيرهم.

ح. وعن المستبين للطبري عن عمر: أنه قال: (ثلاث كن على عهد رسول الله ﷺ، أنا محرمهن ومعاقب عليهن: متعة الحج، ومتعة النساء، وحي على خير العمل في الأذان)

٦. الرد على دعوى أن المتعة منسوخة بآيات الطلاق والعدة والميراث:

أ. أخرج أبو داود في ناسخه وابن المنذر والنحاس من طريق عطاء عن ابن عباس في قوله: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾، قال: نسختها: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١]، و(الْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) [البقرة: ٢٢٨]، و﴿وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ﴾ [الطلاق: ٤]

ب. أخرج أبو داود في ناسخه وابن المنذر والنحاس والبيهقي عن سعيد بن المسيب قال: نسخت

آية الميراث المتعة.

ج. أخرج عبد الرزاق وابن المنذر والبيهقي عن ابن مسعود قال: المتعة منسوخة، نسخها الطلاق والصدقة والعدة والميراث.

د. أخرج عبد الرزاق وابن المنذر عن علي قال: نسخ رمضان كل صوم، ونسخت الزكاة كل صدقة، ونسخ المتعة الطلاق والعدة والميراث، ونسخت الضحية كل ذبيحة.

• أقول: وهذا القول بالنسخ غير مستقيم، لأن آيات الطلاق والعدة والميراث عمومات أو إطلاقات، والمتعة تخصصها ولا تنسخها، كسائر التخصيصات الواردة في الشريعة، فالمتمتع بها لا يطلقها لأن النكاح ينتهي بانقضاء الأجل، وعدتها حيضتان، ولا إرث بينهما، وهذا تخصيص لعمومات الإرث والطلاق، وليس نسخاً، والنسخ إنما يكون في الأحكام المتضادة التي لا يمكن الجمع بينها، وأما هنا فالجمع ممكن بالتخصيص.

٧. الرد على من زعم أن المتعة كانت من أنواع الزنا الجاهلي:

أ. قال بعضهم بعد إصراره على أن الآية إنما سيقت لبيان إيفاء المهر في النكاح الدائم:

• (وذهبت الشيعة إلى أن المراد بالآية نكاح المتعة، وهو نكاح المرأة إلى أجل معين كيوم أو أسبوع أو شهر مثلاً، واستدلوا على ذلك بقراءة شاذة رويت عن أبي وابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهم، وبالأخبار والآثار التي رويت في المتعة)

• قال: (فأما القراءة فهي شاذة لم تثبت قرآناً، وقد تقدم أن ما صحت فيه الرواية من مثل هذا آحاداً، فالزيادة فيه من قبيل التفسير، وهو فهم لصاحبه، وفهم الصحابي ليس حجة في الدين، لا سيما إذا كان النظم والأسلوب يأباه كما هنا، فإن المتمتع بالنكاح الموقت لا يقصد الإحصان دون المسافحة، بل يكون قصده الأول المسافحة، فإن كان هناك نوع ما من إحصان نفسه ومنعها من التنقل في زمن الزنا، فإنه لا يكون فيه شيء ما من إحصان المرأة التي توجر نفسها كل طائفة من الزمن لرجل، فتكون كما قيل: (كرة حذفت بصوالجة.. فتلقاها رجل رجل))

ب. أقول:

• أما قوله: (إنهم استدلوا على ذلك بقراءة ابن مسعود وغيره)، فكل مراجع يراجع كلامهم يرى

أنهم لم يستدلوا بها استدلالهم بحجة معتبرة قاطعة، كيف وهم لا يرون حجية القراءات الشاذة حتى الشواذ المنقولة عن أئمتهم، فكيف يمكن أن يستدلوا بها لا يرونه حجة على من لا يراه حجة؟ فهل هذا إلا أضحوكة؟!

• بل إنما هو استدلال بقول من قرأ بها من الصحابة، بما أنه قول منهم بكون المراد بالآية ذلك، سواء كان ذلك منهم قراءة مصطلحة، أو تفسيراً دالاً على أنهم فهموا من لفظ الآية ذلك.

• وذلك ينفعهم من جهتين:

● إحداهما: أن عدة من الصحابة قالوا بما قال به هؤلاء المستدلون، وقد قال به ـ على ما نقل ـ جم غفير من صحابة النبي ﷺ والتابعين، ويمكن المراجع في الحصول على صحة ذلك أن يراجع مظانه.

● والثانية: أن الآية دالة على ذلك، ويدل على ذلك قراءة هؤلاء من الصحابة، كما يدل ما ورد عنهم في نسخ الآية أيضاً أنهم تسلموا دلالتها على نكاح المتعة حتى رأوا نسخها أو رووا نسخها، وهي روايات كثيرة تقدمت عدة منها، فالشيعة يستفيدون من روايات النسخ كما يستفيدون من القراءة الشاذة المذكورة على حد سواء، من دون أن يقولوا بحجية القراءة الشاذة، كما لا يلزمهم القول بوقوع النسخ، وإنما يستفيدون من الجميع من جهة الدلالة على أن هؤلاء القراء والرواة كانوا يرون دلالة الآية على نكاح المتعة.

• وأما قوله: (لا سيما إذا كان النظم والأسلوب يأباه كما هنا)، فكلامه يعطي أنه جعل المراد من المسافحة مجرد سفح الماء وصبه ـ أخذاً بالأصل اللغوي المشتق منه ـ ثم جعله أمراً منوطاً بالقصد، ولزمه أن الازدواج الموقت بقصد قضاء الشهوة وصب الماء سفاح لا نكاح، وقد غفل عن أن الأصل اللغوي في النكاح أيضاً هو الوقاع، ففي لسان العرب: قال الأزهري: أصل النكاح في كلام العرب الوطء، ولازم ما سلكه أن يكون النكاح أيضاً سفاحاً، ويختل به المقابلة بين النكاح والسفاح.

• على أن لازم القول بأن قصد صب الماء يجعل الازدواج الموقت سفاحاً، أن يكون النكاح الدائم بقصد قضاء الشهوة وصب الماء سفاحاً، وهل يرضى رجل مسلم أن يفتي بذلك؟ فإن قال: بين النكاح الدائم والمؤجل في ذلك فرق، فإن النكاح الدائم موضوع بطبعه على قصد الإحصان بالازدواج وإيجاد النسل وتشكيل البيت، بخلاف النكاح المؤجل، فهذا منه مكابرة، فإن جميع ما يترتب على النكاح الدائم من الفوائد، كصون النفس عن الزنا، والتوقي عن اختلال الأنساب، وإيجاد النسل والولد، وتأسيس

البيت، يمكن أن يترتب على النكاح المؤجل، ويختص بأن فيه نوع تسهيل وتخفيف على هذه الأمة، يصون به نفسه من لا يقدر على النكاح الدائم لفقره أو لعدم قدرته على نفقة الزوجة، أو لغربة، أو لعوامل مختلفة أخر تمنعه عن النكاح الدائم.

• وكذا كل ما يترتب على النكاح المؤجل مما عده ملاكاً للسفاح، كقصد صب الماء وقضاء الشهوة، فإنه جائز الترتب على النكاح الدائم، ودعوى أن النكاح الدائم بالطبع موضوع للفوائد السابقة، ونكاح المتعة موضوع بالطبع لهذه المضار اللاحقة ـ على أن تكون مضاراً ـ دعوى واضحة الفساد.

• وإن قال: إن نكاح المتعة لما كان سفاحاً كان زناً يقابل النكاح، رد عليه: بأن السفاح الذي فسره بصب الماء أعم من الزنا، وربما شمل النكاح الدائم، ولا سيما إذا كان بقصد صب الماء.

• وأما قوله: (فإن كان هناك نوع ما من إحصان نفسه) إلخ، فمن عجيب الكلام، وليت شعري ما الفرق الفارق بين الرجل والمرأة في ذلك، حتى يكون الرجل المتمتع يمكنه أن يحصن نفسه بنكاح المتعة من الزنا، وتكون المرأة لا يصح منها هذا القصد؟ وهل هذا إلا مجازفة؟

• وأما ما أنشده من الشعر في بحث حقيقي يتعرض لكشف حقيقة من الحقائق الدينية التي تتفرع عليها آثار هامة حيوية دنيوية وأخروية لا يستهان بها ـ سواء كان نكاح المتعة محرماً أو مباحاً ـ فما ذا ينفع الشعر وهو نسيج خيالي، الباطل أعرف عنده من الحق، والغواية أمس به من الهداية، وهلا أنشده في ذيل ما مر من الروايات، ولا سيما في ذيل قول عمر في رواية الطبري المتقدم: (فالآن من شاء نكح بقبضة وفارق عن ثلاث بطلاق)

• وهل لهذا الطعن غرض يتوجه إليه إلا الله ورسوله في أصل تشريع هذا النوع من النكاح تأسيساً أو إمضاءً، وقد كان دائرا بين المسلمين في أول الإسلام بمرأى من النبي ﷺ ومسمع بلا شك؟

• فإن قال: إنه ﷺ إنما أذن فيه لقيام الضرورة عليه من شمول الفقر وإكباب الفاقة على عامة المسلمين، وعروض الغزوات، كما يظهر من بعض الروايات المتقدمة.

• قلنا: مع فرض تداوله في أول الإسلام بين الناس وشهرته باسم نكاح المتعة والاستمتاع، لا مناص من الاعتراف بدلالة الآية على جوازه مع إطلاقها، وعدم صلاحية شيء من الآيات والروايات على نسخها، فالقول بارتفاع إباحته تأول في دلالة الآية من غير دليل.

• سلمنا أن إباحته كانت بإذن من النبي ﷺ لمصلحة الضرورة، لكنا نسأل: أن هذه الضرورة هل كانت في زمن النبي ﷺ أشد وأعظم منها بعده، ولا سيما في زمن الراشدين، وقد كان يسير جيوش المسلمين إلى مشارق الأرض ومغاربها بالألوف بعد الألوف من الغزاة؟ وأي فرق بين أوائل خلافة عمر وأواخرها من حيث تحول هذه الضرورة من فقر وغزوة واغتراب في الأرض وغير ذلك؟ وما هو الفرق بين الضرورة والضرورة؟

• وهل الضرورة المبيحة اليوم وفي جو الإسلام الحاضر أشد وأعظم، أو في زمن النبي ﷺ والنصف الأول من عهد الراشدين؟ وقد أظل الفقر العام على بلاد المسلمين، وقد مصت حكومات الاستعمار والدول القاهرة المستعلية والفراعنة من أولياء أمور المسلمين كل لبن في ضرعهم، وحصدوا الرطب من زرعهم واليابس.

• وقد ظهرت الشهوات في مظاهرها، وأزينت بأحسن زينتها وأجملها، ودعت إلى اقترافها بأبلغ دعوتها، ولا يزال الأمر يشتد، والبلية تعم البلاد والنفوس، وشاعت الفحشاء بين طبقات الشبان من المتعلمين والجنديين وعملة المعامل، وهم الذين يكونون المعظم من سواد الإنسانية، ونفوس المعمورة.

• ولا يشك شاك ولن يشك في أن الضرورة الموقعة لهم في فحشاء الزنا واللواط وكل انخلاع شهواني، عمدتها العجز من تهيئة نفقة البيت، والمشاغل الموقتة المؤجلة المانعة من اتخاذ المنزل والنكاح الدائم بغربة أو خدمة أو دراسة ونحو ذلك، فما بال هذه الضرورات تبيح في صدر الإسلام - وهي أقل وأهون عند القياس - نكاح المتعة، لكنها لا تقوم للإباحة في غير ذلك العهد وقد أحاطت البلية وعظمت الفتنة؟

٨. الرد على دعوى أن آيات المؤمنون تحرم المتعة:

أ. ثم قال: (ثم إنه ينافي ما تقرر في القرآن بمعنى هذا، كقوله عز وجل في صفة المؤمنين: (وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ) [المؤمنون: ٥ - ٧]، أي المتجاوزون ما أحل الله لهم إلى ما حرمه عليهم، وهذه الآيات لا تعارض الآية التي نفسرها، يعني قوله: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ﴾ الآية، بل هي بمعناها فلا نسخ، والمرأة المتمتع بها ليست زوجة، فيكون لها على الرجل مثل الذي عليها بالمعروف، كما قال الله تعالى، وقد نقل عن الشيعة أنفسهم أنهم لا يعطونها أحكام الزوجة ولوازمها، فلا يعدونها من الأربع اللواتي يحل للرجل أن

يجمع بينها مع عدم الخوف من الجور، بل يجوزون للرجل أن يتمتع بالكثير من النساء، ولا يقولون برجم الزاني المتمتع، إذ لا يعدونه محصناً، وذلك قطع منهم بأنه لا يصدق عليه قوله تعالى في المستمتعين: ﴿مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ﴾، وهذا تناقض صريح منهم.

ب. ونقل عنهم بعض المفسرين: أن المرأة المتمتع بها ليس لها إرث ولا نفقة ولا طلاق ولا عدة، والحاصل أن القرآن بعيد من هذا القول، ولا دليل في هذه الآية ولا شبه دليل عليه البتة)

• أقول: أما قوله: (ثم إنه ينافي ما تقرر في القرآن بمعنى هذا) إلخ، محصله: أن آيات المؤمنون: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾ الآيات، تقصر الحل في الأزواج، والمتمتع بها ليست زوجة، فالآيات مانعة من حلية المتعة أولاً، ومانعة من شمول قوله: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ﴾ الآية لها ثانياً.

• فأما أن الآيات تحرم المتعة، فقد أغمض فيه عن كون الآيات مكية، والمتعة كانت دائرة بعد الهجرة في الجملة، فهل كان رسول الله ﷺ يبيح ما حرمه القرآن بإجازته المتعة؟ وقوله ﷺ حجة بنص القرآن، فيعود ذلك إلى التناقض في نفس القرآن، أو أن إباحته كانت ناسخة لآيات الحرمة: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ﴾ الآيات، ثم منع عنها القرآن أو النبي ﷺ، فحييت بذلك الآيات بعد موتها، واستحكمت بعد نسخها؟ وهذا أمر لا يقول به، ولا قال به أحد من المسلمين، ولا يمكن أن يقال به.

• وهذا في نفسه نعم الشاهد على أن المتمتع بها زوجة، وأن المتعة نكاح، وأن هذه الآيات تدل على كون التمتع تزوجاً، وإلا لزم أن تنتسخ بترخيص النبي ﷺ، فالآيات حجة على جواز التمتع دون حرمته.

• وبتقرير آخر: آيات المؤمنون والمعارج: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ﴾ الآيات، أقوى دلالة على حلية المتعة من سائر الآيات، فمن المتفق عليه بينهم أن هذه الآيات محكمة غير منسوخة وهي مكية، ومن الضروري بحسب النقل أن النبي ﷺ رخص في المتعة، ولو لا كون المتمتع بها زوجة، كان الترخيص بالضرورة ناسخاً للآيات وهي غير منسوخة، فالتمتع زوجية مشرعة، فإذا تمت دلالة الآيات على تشريعه، فما يدعى من نهي النبي ﷺ عنها فاسد أيضاً، لمنافاته الآيات، واستلزامه نسخها، وقد عرفت أنها غير منسوخة بالاتفاق.

• وكيف كان، فالمتمتع بها على خلاف ما ذكره زوجة، والمتعة نكاح، وناهيك في ذلك ما وقع فيما نقلناه من الروايات من تسميته في لسان الصحابة والتابعين بنكاح المتعة، حتى في لسان عمر بن الخطاب

في الروايات المشتملة على نهيه، كرواية البيهقي عن عمر في خطبته، ورواية مسلم عن أبي نضرة، حتى ما وقع من لفظه في رواية كنز العمال عن سليمان بن يسار: (بينوا حتى يعرف النكاح من السفاح)، فإن معناه أن المتعة نكاح لا يتبين من السفاح، وأنه يجب عليكم أن تبينوه منه، فأتوا بنكاح يبين ويتميز منه، والدليل على ذلك قوله: (بينوا)

• وبالجملة، كون المتعة نكاحاً وكون المتمتع بها زوجة في عرف القرآن ولسان السلف من الصحابة ومن تلاهم من التابعين، مما لا ينبغي الارتياب فيه، وإنما تعين اللفظان (النكاح والتزويج) في النكاح الدائم بعد نهي عمر، وانتساخ العمل به بين الناس، فلم يبق مورد لصدق اللفظين إلا النكاح الدائم، فصار هو المتبادر من اللفظ إلى الذهن، كسائر الحقائق المتشرعة.

• ومن هنا يظهر سقوط ما ذكره بعد ذلك، فإن قوله: (وقد نقل عن الشيعة أنفسهم أنهم لا يعطونها أحكام الزوجة ولوازمها) إلخ، يسأل عنه فيه: ما هو المراد بالزوجة؟

• أما الزوجة في عرف القرآن، فإنهم يعطونها أحكامها من غير استثناء، وأما الزوجة في عرف المتشرعة ـ كما ذكر ـ المعروفة في الفقه، فإنهم لا يعطونها أحكامها ولا محذور.

• وأما قوله: (وذلك قطع منهم بأنه لا يصدق عليه أي على الزاني المتمتع قوله تعالى: (مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ) وهذا تناقض صريح منهم)، ففيه أنا ذكرنا في ذيل الآية فيما تقدم أن ظاهرها من جهة شمولها ملك اليمين أن المراد بالإحصان إحصان التعفف دون الازدواج، ولو سلم أن المراد بالإحصان إحصان الازدواج، فالآية شاملة لنكاح المتعة، وأما عدم رجم الزاني المتمتع (مع أن الرجم ليس حكماً قرآنياً)، فإنما هو لبيان أو لتخصيص من السنة، كسائر أحكام الزوجية من الميراث والنفقة والطلاق والعدد.

• وتوضيح ذلك: أن آيات الأحكام إن كانت مسوقة على الإهمال لكونها واردة مورد أصل التشريع، فما يطرأ عليها من القيود بيانات من غير تخصيص ولا تقييد، وإن كانت عمومات أو إطلاقات، كانت البيانات الواردة في السنة مخصصات أو مقيدات من غير محذور التناقض، والمرجع في ذلك علم أصول الفقه.

• وهذه الآيات، أعني آيات الإرث والطلاق والنفقة، كسائر الآيات، لا تخلو من التخصيص والتقييد، كالإرث والطلاق في المرتدة، والطلاق عند ظهور العيوب المجوزة لفسخ العقد، والنفقة عند

النشوز، فلتخصص بالمتعة، فالبيانات المخرجة للمتعة عن حكم الميراث والطلاق والنفقة مخصصات أو مقيدات، وتعين ألفاظ التزويج والنكاح والإحصان ونحو ذلك في الدوام من جهة الحقيقة المتشرعة دون الحقيقة الشرعية، فلا محذور أصلاً كما توهمه، فإذا قال الفقيه مثلاً: الزاني المحصن يجب رجمه، ولا رجم في الزاني المتمتع لعدم إحصانه، فإنما ذلك لكونه يصطلح بالإحصان على دوام النكاح ذي الآثار الكذائية، ولا ينافي ذلك كون الإحصان في عرف القرآن موجوداً في الدائمة والمنقطعة معاً، وله في كل منهما آثار خاصة.

• وأما نقله عن بعضهم أن الشيعة لا تقول في المتعة بالعدة، ففرية بينة، فهذه جوامع الشيعة، وهذه كتبهم الفقهية مملوءة بأن عدة المتمتع بها حيضتان، وقد تقدم بعض الروايات في ذلك بطرق الشيعة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام.

٩. نقد القول بأن المتعة كانت نوعاً من التدريج في تحريم الزنا:

أ. ثم قال: (وأما الأحاديث والآثار المروية في ذلك، فمجموعها يدل على أن النبي ﷺ كان يرخص لأصحابه فيها في بعض الغزوات، ثم نهاهم عنها، ثم رخص فيها مرة أو مرتين، ثم نهاهم عنها نهياً مؤبداً، وأن الرخصة كانت للعلم بمشقة اجتناب الزنا مع البعد من نسائهم، فكانت من قبيل ارتكاب أخف الضررين؛ فإن الرجل إذا عقد على امرأة خلية نكاحاً موقتاً، وأقام معها ذلك الزمن الذي عينه، فذلك أهون من تصديه للزنا بأية امرأة يمكنه أن يستميلها)

• أقول: ما ذكره أن مجموع الروايات تدل على الترخيص في بعض الغزوات ثم النهي ثم الترخيص فيها مرة أو مرتين ثم النهي المؤبد، لا ينطبق على ما تقدم من الروايات على ما فيها من التدافع والتطارد، فعليك بالرجوع إليها (وقد تقدم أكثرها) حتى ترى أن مجموعها يكذب ما ذكره من وجه الجمع حرفاً حرفاً.

ب. ثم قال: (ويرى أهل السنة أن الرخصة في المتعة مرة أو مرتين يقرب من التدريج في منع الزنا منعاً باتاً، كما وقع التدريج في تحريم الخمر، وكلتا الفاحشتين كانتا فاشيتين في الجاهلية، ولكن فشو الزنا كان في الإماء دون الحرائر)

• أقول: أما قوله: (إن الرخصة في المتعة نوع من التدرج في منع الزنا)، فمحصله أن المتعة كانت

عندهم من أنواع الزنا، وقد كانت كسائر الزنا فاشية في الجاهلية، فتدرج النبي ﷺ في المنع عن الزنا بالرفق ليقع موقع القبول من الناس، فمنع عن غير المتعة من أقسامه، وأبقى زنا المتعة فرخص فيه، ثم منع ثم رخص، حتى تمكن من المنع البات فمنعه منعاً مؤبداً.

• ولعمري أنه من فضيح اللعب بالتشريعات الدينية الطاهرة التي لم يرد الله بها إلا تطهير هذه الأمة، وإتمام النعمة عليهم.

• ففيه أولاً: ما تقدم، أن نسبة المنع ثم الترخيص ثم المنع ثم الترخيص في المتعة إلى النبي ﷺ مع فرض دلالة آيات سورتي المعارج والمؤمنون: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾ الآيات ـ وهي مكية ـ على حرمة المتعة على ما أصر عليه هذا القائل، ليس إلا نسبة نسخ الآيات إلى النبي ﷺ بالترخيص، ثم نسخ هذا النسخ وأحكام الآيات، ثم نسخ الآيات ثم إحكامها وهكذا، وهل هذا إلا نسبة اللعب بكتاب الله إليه ﷺ؟

• وثانياً: أن الآيات الناهية عن الزنا في كتاب الله تعالى هي قوله في سورة الإسراء: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٣٢]، وأي لسان أصرح من هذا اللسان، والآية مكية واقعة بين آيات المناهي، وكذا قوله: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: ١٥١] إلى أن قال: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾، كلمة ﴿الْفَوَاحِشَ﴾ جمع محلى باللام واقعة في سياق النهي، مفيدة لاستغراق النهي كل فاحشة وزناً، والآية مكية، وكذا قوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ [الأعراف: ٣٣]، والآية أيضاً مكية، وكذا قوله: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾ [المؤمنون: ٥ ـ ٧]، [المعارج: ٢٩ ـ ٣١]، والسورتان مكيتان، والآيات تحرم المتعة على قول هذا القائل كما تحرم سائر أقسام الزنا.

• فهذه جُلّ الآيات الناهية عن الزنا المحرمة للفاحشة، وجميعها مكية صريحة في التحريم، فأين ما ذكره من التدرج في التحريم والمنع؟ أو أنه يقول ـ كما هو اللازم الصريح لقوله بدلالة آيات المؤمنون على الحرمة ـ: إن الله سبحانه حرمها تحريماً باتاً، ثم النبي ﷺ تدرج في المنع عملاً بالرخصة بعد الرخصة، مداهنة لمصلحة الإيقاع موقع القبول، وقد شدد الله تعالى على نبيه ﷺ في هذه الخلة بعينها، قال تعالى: ﴿وَإِنْ كَادُوا

لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذًا لَاتَّخَذُوكَ خَلِيلًا وَلَوْلَا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا إِذًا لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا﴾ [الإسراء: ٧٣ ـ ٧٥]

• وثالثاً: أن هذا الترخيص المنسوب إلى النبي ﷺ مرة بعد مرة، إن كان ترخيصاً من غير تشريع للحل، والفرض كون المتعة زنا وفاحشة، كان ذلك مخالفة صريحة منه ﷺ لربه لو كان من عند نفسه، وهو معصوم بعصمة الله تعالى، ولو كان من عند ربه، كان ذلك أمراً منه تعالى بالفحشاء، وقد رده تعالى بصريح قوله خطاباً لنبيه: ﴿قُلْ إِنَّ اللهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ [الأعراف: ٢٨]

• وإن كان ترخيصاً مع تشريع للحل، لم تكن زنا وفاحشة، فإنها سنة مشروعة محدودة بحدود محكمة، لا تجامع الطبقات المحرمة كالنكاح الدائم، ومعها فريضة المهر كالنكاح الدائم، والعدة المانعة عن اختلاط المياه واختلال الأنساب، ومعها ضرورة حاجة الناس إليها، فما معنى كونها فاحشة؟ وليست الفاحشة إلا العمل المنكر الذي يستقبحه المجتمع لخلاعته من الحدود، وإخلاله بالمصلحة العامة، ومنعه عن القيام بحاجة المجتمع الضرورية في حياتهم.

• ورابعاً: أن القول بكون التمتع من أنواع الزنا الدائرة في الجاهلية اختلاق في التاريخ، واصطناع لا يرجع إلى مدرك تاريخي، إذ لا عين منه في كتب التاريخ ولا أثر، بل هو سنة مبتكرة إسلامية، وتسهيل من الله تعالى على هذه الأمة لإقامة أودهم، ووقايتهم من انتشار الزنا وسائر الفواحش بينهم، لو أنهم كانوا وفقوا لإقامة هذه السنة، وإذا لم تكن الحكومات الإسلامية تغمض في أمر الزنا وسائر الفواحش هذا الإغماض الذي ألحقها تدريجاً بالسنن القانونية، وامتلأت بها الدنيا فساداً ووبالاً.

• وأما قوله: (وكلتا الفاحشتين كانتا فاشيتين في الجاهلية، ولكن فشو الزنا كان في الإماء دون الحرائر)، فظاهر أن مراده بالفاحشتين الزنا وشرب الخمر، وهو كذلك، إلا أن كون الزنا فاشياً في الإماء دون الحرائر مما لا أصل له يركن إليه، فإن الشواهد التاريخية المختلفة المتفرقة تؤيد خلاف ذلك، كالأشعار التي قيلت في ذلك، وقد تقدم في رواية ابن عباس أن أهل الجاهلية لم تكن ترى بالزنا بأساً إذا لم يكن علانية.

• ويدل عليه أيضاً مسألة الادعاء والتبني الدائر في الجاهلية؛ فإن الادعاء لم يكن بينهم مجرد تسمية ونسبة، بل كان ذلك أمراً داراً بينهم يبتغي به أقوياؤهم تكثير العدة والقوة بالإلحاق، ويستندون فيه إلى زنا

ارتكبوه مع الحرائر حتى ذوات الأزواج منهن، وأما الإماء، فهم ولا سيما أقوياؤهم يعيبون الاختلاط بهن، والمعاشقة والمغازلة معهن، وإنما كانت شأن الإماء في ذلك أن مواليهن يقيمونهن ذلك المقام اكتساباً واسترباحاً.

• ومن الدليل على ما ذكرناه ما ورد من قصص الإلحاق في السير والآثار، كقصة إلحاق معاوية بن أبي سفيان زياد بن أبيه لأبيه أبي سفيان، وما شهد به شاهد الأمر عند ذلك، وغيرها من القصص المنقولة.

• نعم، ربما يستشهد على عدم فشو الزنا بين الحرائر في الجاهلية بقول هند للنبي ﷺ عند البيعة: (وهل الحرة تزني؟) لكن الرجوع إلى ديوان حسان، والتأمل فيما هجا به هندا بعد وقعتي بدر وأحد، يرفع اللبس ويكشف ما هو حقيقة الأمر.

١٠. التحقيق في المسألة:

أ. ثم قال بعد كلام له في تنقيح معنى الأحاديث، ورفعه التدافع الواقع بينها على زعمه: (والعمدة عند أهل السنة في تحريمها وجوه: أولها: ما علمت من منافاتها لظاهر القرآن في أحكام النكاح والطلاق والعدة إن لم نقل لنصوصه، وثانيها: الأحاديث المصرحة بتحريمها تحريماً مؤبداً إلى يوم القيامة، إلى أن قال: وثالثها: نهي عمر عنها وإشارته بتحريمها على المنبر، وإقرار الصحابة له على ذلك، وقد علم أنهم ما كانوا يقرون على منكر، وأنهم كانوا يرجعونه إذا أخطأ)، ثم اختار أن تحريمه لها لم يكن عن اجتهاد منه، وإنما كان استناداً إلى التحريم الثابت بنهي النبي ﷺ، وإنما يسند إليه التحريم من جهة أنه مبين للحرمة أو منفذ لها، كما يقال: حرم الشافعي النبيذ وأحله أبو حنيفة)

• أقول: أما الوجه الأول والثاني، فقد عرفت آنفاً وفي البيان المتقدم حقيقة القول فيهما بما لا مزيد عليه، وأما الوجه الثالث، فتحريم عمر لها، سواء كان ذلك باجتهاد منه، أو باستناده إلى تحريم النبي ﷺ كما يدعيه هذا القائل، وسواء كان سكوت الصحابة عنه هيبة له وخوفاً من تهديده، أو إقراراً له في تحريمه كما ذكره، أو لعدم وقوعه موقع قبول الناس منهم، كما تدل عليه الروايات عن علي وجابر وابن مسعود وابن عباس، فتحريمه وحلفه على رجم مستحلها وفاعلها لا يؤثر في دلالة الآية عليها، وعدم انثلام هذه الحلية بكتاب أو سنة، فدلالة الآيات وأحكامها مما لا غبار عليه.

ب. وقد أغرب بعض الكتاب حيث ذكر: أن المتعة سنة جاهلية لم تدخل في الإسلام قط حتى

يحتاج إلى إخراجها منه، وفي نسخها إلى كتاب أو سنة، وما كان يعرفها المسلمون، ولا وقعت إلا في كتب الشيعة.

• أقول: وهذا الكلام المبني على الصفح عما يدل عليه الكتاب والحديث والإجماع والتاريخ، يتم به تحول الأقوال في هذه المسألة تحولها العجيب، فقد كانت سنة قائمة في عهد النبي ﷺ، ثم نهي عنها في عهد عمر، ونفذ النهي عند عامة الناس، ووجه النهي بانتساخ آية الاستمتاع بآيات أخرى، أو بنهي النبي عنها، وخالف في ذلك عدة من الأصحاب، وجم غفير ممن تبعهم من فقهاء الحجاز واليمن وغيرهم، حتى مثل ابن جريح من أئمة الحديث (وكان يبالغ في التمتع حتى تمتع بسبعين امرأة)، ومثل مالك أحد أئمة الفقه الأربعة، هذا، ثم أعرض المتأخرون من أهل التفسير عن دلالة آية الاستمتاع على المتعة، وراموا تفسيرها بالنكاح الدائم، وذكروا أن المتعة كانت سنة من النبي ﷺ ثم نسخت بالحديث، ثم راموا في هذه الأواخر أنها كانت من أنواع الزنا في الجاهلية، رخص فيها النبي ﷺ رخصة بعد رخصة، ثم نهى عنها نهياً مؤبداً إلى يوم القيامة، ثم ذكر هذا القائل الأخير: أنها زنا جاهلي محض، لا خبر عنها في الإسلام قط إلا ما وقع في كتب الشيعة، والله أعلم بما يصير إليه حال المسألة في مستقبل الزمان.

١٨. زواج المتعة في ضوء القرآن والسنة

عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾ [المؤمنون: ٥-٧] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [تحقيق معنى المتعة في ضوء القرآن والسنة وبيان أنها نكاح لا سفاح]، خلاصته «الميزان: ١٥/ ٩»:

أ. بيان أن المتعة في الشرع الإسلامي هي نكاح موقت وليست سفاحاً، وأنها كانت معمولاً بها في عهد النبي ﷺ وصدر الإسلام، وشهد بذلك صحابة أجلاء كالزبير بن العوام.

ب. إثبات أن المتمتع بها زوجة في عرف القرآن، وأن آية ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ﴾ [النساء: ٢٤] وآيات الإحصان في سورتي المؤمنون والمعارج تشملها، وإلا لزم أن يكون النبي ﷺ قد أباح الزنا، وهو محال.

ج. الرد على من زعم أن المتعة منسوخة بآيات الطلاق والعدة أو بحديث النبي، وبيان أن ما ورد

من روايات النهي متهافت ومتناقض، وأن النهي كان من عمر بن الخطاب باجتهاده لا بنسخ شرعي.

د. توضيح أن الزوجية لا تستلزم دوام النكاح، وأن النكاح ينقسم إلى دائم وموقت، لكل منهما أحكامه الخاصة، وأن التناسل حكمة لا علة مدارها التشريع.

هـ. الرد على من زعم أن المتعة تجعل المرأة ملعبة، وبيان أن ذلك يرد على الشارع نفسه، وأن اللذة والدفاع عن الشهوة مشتركة بين الرجل والمرأة.

و. نقد حديث عائشة في تفسير آية الإحصان، وبيان أن فهمها للآية لا يلزم منه تحريم المتعة، لأن المتمتع بها زوجة مشمولة بقوله: ﴿إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ﴾

نصّ المبحث:

١. المتعة نكاح في عرف القرآن والصحابة:

أ. في الخصال عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه عليهم السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: (تحل الفروج بثلاثة وجوه: نكاح بميراث، ونكاح بلا ميراث، ونكاح بملك يمين)

ب. وفي الكافي بإسناده عن إسحاق بن أبي سارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عنها يعني المتعة، فقال لي: (حلال، فلا تتزوج إلا عفيفة، إن الله عز وجل يقول: (وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ) [المؤمنون: ٥]، فلا تضع فرجك حيث لا تأمن على درهمك)

• أقول: وفيه تعميم لمعنى حفظ الفروج بحيث يشمل ترك نكاح غير العفيفة.

• والروايتان كما ترى تعدان المتعة نكاحاً وازدواجاً، والأمر على ذلك فيما لا يحصى من روايات أئمة أهل البيت عليهم السلام، وعلى ذلك مبني فقههم.

• والأمر على ذلك في عرف القرآن وفي عهد النبي ﷺ، وذلك أنه ليس وراء ملك اليمين إلا نوعان: نكاح على الزوجية، وزنا، وقد حرم الله الزنا وأكد في تحريمه في آيات كثيرة في السور المكية والمدنية، كسورتي الفرقان والإسراء وهما مكيتان، وسورتي النور والممتحنة وهما مدنيتان.

• ثم سماه سفاحاً وحرمه في سورتي النساء والمائدة، ثم سماه فحشاء ومنع عنه وذمه في سور الأعراف والعنكبوت ويوسف وهي مكية، وفي سور النحل والبقرة والنور وهي أو الأخيرتان مدنيتان.

• ثم سماه فاحشة ونهى عنها في سور الأعراف والأنعام والإسراء والنمل والعنكبوت والشورى

والنجم وهي مكية، وفي سور النساء والنور والأحزاب والطلاق وهي مدنية.

• ونهى عنه أيضاً بالتكنية في آية المؤمنون: ﴿فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾ [المؤمنون: ٧]، ونظيره في سورة المعارج، وكان من المعروف في أول البعثة من أمر الإسلام أنه يحرم الخمر والزنا.

• فلو لم يكن التمتع ازدواجاً، والمتمتع بها زوجاً مشمولة لقوله: ﴿إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ﴾، لكان زناً، ومن المعلوم بالضرورة أن التمتع كان معمولاً به في مكة قبل الهجرة في الجملة، وكذا في المدينة بعد الهجرة في الجملة، ولازم ذلك أن يكون زناً أباحه النبي ﷺ لضرورة اقتضته، لو أغمضنا عن قوله تعالى: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [النساء: ٢٤]، ولازم ذلك أن تكون آية سورة المؤمنون ﴿إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ إلى قوله: ﴿الْعَادُونَ﴾، ناسخة لإباحة التمتع السابقة، ثم يكون تحليل النبي ﷺ أو تحليل آية سورة النساء ذلك ناسخاً لجميع الآيات المكية الناهية عن الزنا وبعض المدنيات مما نزلت قبل التحليل، وخاصة على قول من يقول: إن النبي ﷺ حلله ثم حرمه مرة بعد مرة، فإن لازمه نسخ الآيات الناهية عن الزنا ثم إحكامها ثم نسخها ثم إحكامها مرات، ولم يقل أحد من المسلمين بكونها منسوخة، فضلاً عن النسخ بعد النسخ، وهل هذا إلا لعب بكلام الله، تجل عنه ساحة النبي ﷺ؟

• على أن الآيات الناهية عن الزنا آبية بسياقها وما فيه من التعليل عن النسخ، وكيف يعقل أن يسمي الله سبحانه فعلاً من الأفعال فاحشة وفحشاء وسبيل سوء، ويخبر أن من يفعله يلق أثاماً يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهاناً، ثم يجيز ارتكابه، ثم يمنع، ثم يجيز؟

• على أن أصل نسخ القرآن بالحديث لا معنى له.

• على أن عدة من المرتكبين لنكاح المتعة في عهد النبي ﷺ كانوا من معاريف الصحابة، وهم على ما هم عليه من حفظ ظواهر الأحكام، فكيف استجازوا النبي ﷺ في الفحشاء؟ وكيف لم يستخبثوه؟ وكيف رضوا بالعار والشنار وقد تمتع الزبير من أسماء بنت أبي بكر فولدت له عبد الله بن الزبير وأخاه عروة بن الزبير، وورثاه بعد قتله، وهم جميعاً من الصحابة.

• على أن الروايات الدالة على نهي النبي ﷺ عن المتعة متهافتة، وما تسلموا عليه من قول عمر بن الخطاب حينما نهى أيام خلافته عن المتعة، وما ورد عنه حول القصة، يكذب هذه الروايات ويدفع حديث

النسخ، وقد مر شطر من الكلام في هذا المعنى في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [النساء: ٢٤]

• ومن لطيف الدلالة على كون المتعة نكاحاً غير سفاح، اقتران جملة ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ﴾ إلخ بقوله قبله متصلاً به ﴿مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ﴾.

• فقد تبين بما ذكرنا أن المتعة في الشرع وفي عرف القرآن نكاح وزوجية، لا زنا وسفاح، سواء قلنا بكونها منسوخة بعد بكتاب أو سنة كما عليه معظم أهل السنة، أو لم نقل كما عليه الشيعة تبعاً لأئمة أهل البيت عليهم السلام.

٢. النكاح ينقسم إلى دائم وموقت:

أ. فالنكاح ينقسم إلى نوعين: نكاح دائم له أحكامه من العدد والإرث والإحصان والنفقة والفراش والعدة وغير ذلك، ونكاح موقت مبني على التسهيل له من أحكام النكاح الدائم اختصاص المرأة بالرجل وحقوق الأولاد والعدة.

ب. وبذلك يظهر فساد ما ذكره جمع منهم أن المتعة ليست بزوجية، ولو كانت زوجية لجرت فيها أحكامها من العدد والميراث والنفقة والإحصان وغير ذلك، وذلك أن الزوجية تنقسم إلى دائمة لها أحكامها وموقتة مبنية على التسهيل، يجري فيها بعض تلك الأحكام كما تقدم.

ج. والإشكال بأن تشريع الازدواج إنما هو للتناسل بدوام الزوجية، والغرض من المتعة مجرد دفع الشهوة بصب الماء وسفحه، فهي سفاح وليست بنكاح:

● فيه: أن التوسل إلى النسل حكمة لا علة يدور مدارها التشريع، وإلا لم يجز نكاح العاقر واليائسة والصبي والصبية.

● على أن المتعة لا تنافي الاستيلاد، ومن الشاهد على ذلك عبد الله وعروة ابنا الزبير، ولدا له من أسماء بنت أبي بكر من المتعة.

د. وكذا الإشكال بأن المتعة تجعل المرأة ملعبة يلعب بها الرجل كالكرة الدائرة بين الصوالج، ذكره صاحب المنار وغيره:

● فيه: أن هذا يرد أول ما يرد على الشارع، فإن من الضروري أن المتعة كانت دائرة في صدر

الإسلام برهة من الزمان، فما أجاب به الشارع كان هو جوابنا.

- وثانياً: أن جميع ما يقصد بالمتعة من لذة أو دفع شهوة أو استيلاد أو استئناس أو غير ذلك، مشتركة بين الرجل والمرأة، فلا معنى لجعلها ملعبة له دون العكس، إلا أن يكابر مكابر.

٣. نقد حديث عائشة في تفسير آية الإحصان:

أ. أخرج ابن المنذر وابن أبي حاتم والحاكم وصححه عن ابن أبي مليكة قال: سألت عائشة عن متعة النساء، قالت: (بيني وبينكم كتاب الله)، وقرأت: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ [المؤمنون: ٥ ـ ٦]، (فمن ابتغى وراء ما زوجه الله أو ملكه فقد عدا)

- أقول: وروي نظيره عن القاسم بن محمد، وقد تبين بما قدمنا أن المتمتع بها زوج، وأن الآية تجيزها على خلاف ما في الرواية.

ب. وفي تفسير القمي: ﴿فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾ [المؤمنون: ٧]، قال: (من جاوز ذلك)

١٩. تعدد الزوجات والضوابط الشرعية

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا﴾ [النساء: ٣] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [تعدد الزوجات في الإسلام: الأساس الفطري، الرد على الإشكالات، والضوابط الشرعية]، خلاصته «الميزان: ٤/ ١٨٢»:

أ. استيلاء الذكور على الإناث في الحيوان والإنسان أمر غريزي، ناتج عن قوة الفحولة، والإسلام اعتبره في تشريع القوامة.

ب. تعدد الزوجات كان سنة جارية في معظم الأمم القديمة، والعامل الأساسي فيه التكاثر للدفاع والترؤس، مع زيادة عدد النساء بسبب الحروب.

ج. الإسلام شرع التعدد إلى أربع، مع اشتراط العدل، ولم يوجبه بل أباحه.

د. الرد على الإشكالات الأربعة: (آثاره النفسية، مخالفة الطبيعة، ترغيب في الشهوة، حط من وزن

المرأة) بأن الإسلام يبني على الحياة التعقلية لا الإحساسية، والطبيعة تهيئ أكثر من امرأة لكل رجل، والتعدد ليس إلزاماً، وله ضوابط ترفع المحاذير.

هـ. الإشكال الوارد من مفاسد بيوت التعدد عند المسلمين مردود بأنه ناتج عن سوء تطبيق المسلمين، لا عن الإسلام نفسه.

و. الفرق بين التشريع والولاية: الحكم الإباحي لا يعني الإلزام، وولي الأمر يمكنه منع التعدد لمصلحة عامة دون تغيير الحكم.

نصّ المبحث:

١. استيلاء الذكور على الإناث:

أ. ثم إن التأمل في سفاد الحيوانات يعطي أن للذكور منها شائبة استيلاء على الإناث في هذا الباب، فإنا نرى أن الذكر منها كأنه يرى نفسه مالكاً للبضع مسلطاً على الأنثى، ولذلك ما ترى أن الفحولة منها تتنازع وتتشاجر على الإناث من غير عكس، فلا تثور الأنثى على مثلها إذا مال إليها الذكر، بخلاف العكس، وكذا ما يجري بينها مجرى الخطبة من الإنسان، إنما يبدأ من ناحية الذكران دون الإناث، وليس إلا أنها ترى بالغريزة أن الذكور في هذا العمل كالفاعل المستعلي، والإناث كالقابل الخاضع، وهذا المعنى غير ما يشاهد من نحو طوع من الذكور للإناث في مراعاة ما تميل إليه نفسها ويستلذه طبعها، فإن ذلك راجع إلى مراعاة جانب العشق والشهوة واستزادة اللذة، وأما نحو الاستيلاء والاستعلاء المذكور، فإنه عائد إلى قوة الفحولة وإجراء ما تأمر به الطبيعة.

ب. وهذا المعنى ـ أعني لزوم الشدة والبأس لقبيل الذكور، واللين والانفعال لقبيل الإناث ـ مما يوجد الاعتقاد به قليلاً أو كثيراً عند جميع الأمم، حتى سرى إلى مختلف اللغات، فسمي كل ما هو شديد صعب الانقياد بالذكر، وكل لين سهل الانفعال بالأنثى، يقال: حديد ذكر، وسيف ذكر، ونبت ذكر، ومكان ذكر، وهكذا.

ج. وهذا الأمر جار في نوع الإنسان، دائر بين المجتمعات المختلفة والأمم المتنوعة في الجملة، وإن كان ربما لم يخل من الاختلاف زيادة ونقيصة.

د. وقد اعتبره الإسلام في تشريعه، قال الله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ

بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [النساء: ٣٤]، فشرع وجوب إجابتها له إذا دعاها إلى المواقعة إن أمكنت لها.

٢. تعدد الزوجات:

أ. وأمر الوحدة والتعدد فيما نشاهده من أقسام الحيوان غير واضح، ففيما كان بينها اجتماع منزلي، تتأحد الإناث وتختص بالذكور، لما أن الذكور في شغل شاغل في مشاركتها في تدبير المنزل وحضانة الأفراخ وتربيتها، وربما تغير الوضع الجاري بينها بالصناعة والتدبير والكفالة ـ أعني بالتأهيل والتربية ـ كما يشاهد من أمر الديك والدجاج والحمام ونحوها.

ب. وأما الإنسان، فاتخاذ الزوجات المتعددة كانت سنة جارية في غالب الأمم القديمة: كمصر والهند والصين والفرس، بل والروم واليونان، فإنهم كانوا ربما يضيفون إلى الزوجة الواحدة في البيت خدناً يصاحبونها، بل كان ذلك عند بعض الأمم لا ينتهي إلى عدد يقف عليه، كاليهود والعرب، فكان الرجل منهم ربما تزوج العشرة والعشرين وأزيد، وقد ذكروا أن سليمان الملك تزوج مئات من النساء.

ج. وأغلب ما كان يقع تعدد الزوجات إنما هو في القبائل ومن يحذو حذوهم من سكان القرى والجبال، فإن لرب البيت منهم حاجة شديدة إلى الجمع وكثرة الأعضاء، فكانوا يقصدون بذلك التكاثر في البنين بكثرة الاستيلاد، ليهون لهم أمر الدفاع الذي هو من لوازم عيشتهم، وليكون ذلك وسيلة يتوسلون بها إلى الترؤس والسؤدد في قومهم، على ما في كثرة الازدواج من تكثر الأقرباء بالمصاهرة.

د. وما ذكره بعض العلماء: أن العامل في تعدد الزوجات في القبائل وأهل القرى إنما هو كثرة المشاغل والأعمال فيهم، كأعمال الحمل والنقل والرعي والزراعة والسقاية والصيد والطبخ والنسج وغير ذلك، فهو وإن كان حقاً في الجملة، إلا أن التأمل في صفاتهم الروحية يعطي أن هذه الأعمال في الدرجة الثانية من الأهمية عندهم، وما ذكرناه هو الذي يتعلق به قصد الإنسان البدوي أولاً وبالذات، كما أن شيوع الادعاء والتبني أيضاً بينهم سابقاً كان من فروع هذا الغرض.

هـ. على أنه كان في هذه الأمم عامل أساسي آخر لتداول تعدد الزوجات بينهم: وهو زيادة عدة النساء على الرجال بما لا يتسامح فيه، فإن هذه الأمم السائرة بسيرة القبائل كانت تدوم فيهم الحروب والغزوات وقتل الفتك والغيلة، فكان القتل يفني الرجال، ويزيد عدد النساء على الرجال زيادة لا ترتفع حاجة الطبيعة معها إلا بتعدد الزوجات، هذا.

و. والإسلام شرع الازدواج بواحدة، وأنفذ التكثير إلى أربع بشرط التمكن من القسط بينهن، مع إصلاح جميع المحاذير المتوجهة إلى التعدد على ما سنشير إليها، قال الله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٢٨]

٣. الإشكالات على تعدد الزوجات والرد عليها:

وقد استشكلوا على حكم تعدد الزوجات:

أ. الإشكال الأول: الآثار النفسية السيئة:

أنه يضع آثاراً سيئة في المجتمع، فإنه يقرع قلوب النساء في عواطفهن، ويخيب آمالهن، ويسكن فورة الحب في قلوبهن، فينعكس حس الحب إلى حس الانتقام، فيهملن أمر البيت، ويتثاقلن في تربية الأولاد، ويقابلن الرجال بمثل ما أساءوا إليهن، فيشيع الزنا والسفاح والخيانة في المال والعرض، فلا يلبث المجتمع دون أن ينحط في أقرب وقت.

الرد على الإشكال:

أ. ما تقدم غير مرة في المباحث المتقدمة: أن الإسلام وضع بنية المجتمع الإنساني على أساس الحياة التعقلية دون الحياة الإحساسية، فالمتبع عنده هو الصلاح العقلي في السنن الاجتماعية، دون ما تهواه الإحساسات وتنجذب إليه العواطف، وليس في ذلك إماتة العواطف والإحساسات الرقيقة، وإبطال حكم المواهب الإلهية والغرائز الطبيعية، فإن من المسلم في الأبحاث النفسية أن الصفات الروحية والعواطف والإحساسات الباطنة تختلف كماً وكيفاً باختلاف التربية والعادة، كما أن كثيراً من الآداب والرسوم الممدوحة عند الشرقيين مثلاً، مذمومة عند الغربيين وبالعكس، وكل أمة تختلف مع غيرها في بعضها.

ب. والتربية الدينية في الإسلام تقيم المرأة الإسلامية مقاماً لا تتألم بأمثال ذلك عواطفها، نعم، المرأة الغربية حيث اعتادت منذ قرون بالوحدة، ولقنت بذلك جيلاً بعد جيل، استحكم في روحها عاطفة نفسانية تضاد التعدد، ومن الدليل على ذلك: الاسترسال الفظيع الذي شاعت بين الرجال والنساء في الأمم المتمدنة اليوم! أليس رجالهم يقضون أوطار الشهوة من كل من هووها وهوتهم من نسائهم، من محارم وغيرها، ومن بكر أو ثيب، ومن ذات بعل أو غيرها، حتى أن الإنسان لا يقدر أن يقف في كل ألف

منهم بواحد قد سلم من الزنا، سواء في ذلك الرجال والنساء؟ ولم يقنعوا بذلك حتى وقعوا في الرجال وقوعاً قل ما يسلم منه فرد، حتى بلغ الأمر مبلغاً رفعوا قبيل سنة إلى برلمان بريطانيا العظمى أن يبيح لهم اللواط سنة قانونية، وذلك بعد شيوعه بينهم من غير رسمية، وأما النساء وخاصة الأبكار وغير ذوات البعل من الفتيات، فالأمر فيهن أغرب وأفظع.

ج. فليت شعري: كيف لا تأسف النساء هناك، ولا يتحرجن، ولا تنكسر قلوبهن، ولا تتألم عواطفهن، حين يشاهدن كل هذه الفضائح من رجالهن؟ وكيف لا تتألم عواطف الرجل وإحساساته حين يبني بفتاة ثم يجدها ثيباً فقدت بكارتها وافترشت لا للواحد والاثنين من الرجال، ثم لا يلبث حتى يباهي بين الأقران أن السيدة ممن توفرت عليها رغبات الرجال، وتنافس في القضاء منها العشرات والمئات؟! وهل هذا إلا أن هذه السيئات تكررت بينهم، ونزعة الحرية تمكنت من أنفسهم، حتى صارت عادة عريقة مألوفة لا تمتنع منها العواطف والإحساسات، ولا تستنكرها النفوس؟ فليس إلا أن السنن الجارية تميل العواطف والإحساسات إلى ما يوافقها ولا يخالفها.

د. وأما ما ذكروه من استلزام ذلك إهمالهن في تدبير البيت، وتثاقلهن في تربية الأولاد، وشيوع الزنا والخيانة، فالذي أفادته التجربة خلاف ذلك، فإن هذا الحكم جرى في صدر الإسلام، وليس في وسع أحد من أهل الخبرة بالتاريخ أن يدعي حصول وقفة في أمر المجتمع من جهته، بل كان الأمر بالعكس.

هـ. على أن هذه النساء اللواتي يتزوج بهن على الزوجة الأولى في المجتمع الإسلامي وسائر المجتمعات التي ترى ذلك ـ أعني الزوجة الثانية والثالثة والرابعة ـ إنما يتزوج بهن عن رضاء ورغبة منهن، وهن من نساء هذه المجتمعات، ولم يسترقهن الرجال من مجتمعات أخرى، ولا جلبوهن للنكاح من غير هذه الدنيا، وإنما رغبن في مثل هذا الازدواج لعلل اجتماعية، فطباع جنس المرأة لا يمتنع عن مسألة تعدد الزوجات، ولا قلوبهن تتألم منها، بل لو كان شيء من ذلك، فهو من لوازم أو عوارض الزوجية الأولى، أعني أن المرأة إذا توحدت للرجل، لا تحب أن ترد عليها وعلى بيتها أخرى، لخوفها أن تميل عنها بعلها، أو تترأس عليها غيرها، أو يختلف الأولاد ونحو ذلك، فعدم الرضاء والتألم فيما كان، إنما منشؤه حالة عرضية (التوحد بالبعل) لا غريزة طبيعية.

ب. الإشكال الثاني: مخالفة تسوية الطبيعة في العدد:

أن التعدد في الزوجات يخالف ما هو المشهود المتراءى من عمل الطبيعة، فإن الإحصاء في الأمم والأجيال يفيد أن قبلي الذكورة والإناث متساويان عدداً تقريباً، فالذي هيأته الطبيعة هو واحدة لواحد، وخلاف ذلك خلاف غرض الطبيعة.

• الرد على الإشكال: أن الاستدلال بتسوية الطبيعة بين الرجال والنساء في العدد مختل من وجوه:

أ. • أولاً: أن أمر الازدواج لا يتكى على هذا الذي ذكروه فحسب، بل هناك عوامل وشرائط أخرى لهذا الأمر، فأولاً: الرشد الفكري والتهيؤ لأمر النكاح أسرع إلى النساء منها إلى الرجال، فالنساء وخاصة في المناطق الحارة إذا جزن التسع، صلحن للنكاح، والرجال لا يتهيئون لذلك غالباً قبل الست عشرة من السنين (وهو الذي اعتبره الإسلام للنكاح)، ومن الدليل على ذلك: السنة الجارية في فتيات الأمم المتمدنة، فمن الشاذ النادر أن تبقى فتاة على بكارتها إلى سن البلوغ القانوني، فليس إلا أن الطبيعة هيأتها للنكاح قبل تهيئتها الرجال لذلك، ولازم هذه الخاصة: أن لو اعتبرنا مواليد ست عشرة سنة من قوم (والفرض تساوي عدد الذكور والإناث فيهم)، كان الصالح للنكاح في السنة السادسة عشرة من الرجال ـ وهي سنة أول الصلاح ـ مواليد سنة واحدة وهم مواليد السنة الأولى المفروضة، والصالحة للنكاح من النساء مواليد سبع سنين، وهي مواليد السنة الأولى إلى السابعة، ولو اعتبرنا مواليد خمسة وعشرين سنة ـ وهي سن بلوغ الأشد من الرجال ـ حصل في السنة الخامسة والعشرين على الصلاح من الرجال مواليد عشر سنين، ومن النساء مواليد خمس عشرة سنة، وإذا أخذنا بالنسبة الوسطى، حصل لكل واحد من الرجال اثنتان من النساء بعمل الطبيعة.

ب. • وثانياً: أن الإحصاء كما ذكروه يبين أن النساء أطول عمراً من الرجال، ولازمه أن تهيىء سنة الوفاة والموت عدداً من النساء ليس بحذائهن رجال.

ج. • وثالثاً: أن خاصة النسل والتوليد تدوم في الرجال أكثر من النساء، فالأغلب على النساء أن يئسن من الحمل في سن الخمسين، ويمكث ذلك في الرجال سنين عديدة بعد ذلك، وربما بقي قابلية التوليد في الرجال إلى تمام العمر الطبيعي وهي مائة سنة، فيكون عمر صلاحية الرجال للتوليد وهو ثمانون سنة تقريباً ضعفه في المرأة وهو أربعون تقريباً، وإذا ضم هذا الوجه إلى الوجه السابق، أنتج أن الطبيعة والخلقة أباحت للرجال التعدي من الزوجة الواحدة إلى غيرها، فلا معنى لتهيئة قوة التوليد والمنع عن الاستيلاد

من محل شأنه ذلك، فإن ذلك مما تأباه سنة العلل والأسباب الجارية.

د. • ورابعاً: أن الحوادث المبيدة لأفراد المجتمع من الحروب والمقاتل وغيرهما، تحل بالرجال وتفنيهم أكثر منها بالنساء بما لا يقاس، كما تقدم أنه كان أقوى العوامل لشيوع تعدد الزوجات في القبائل، فهذه الأرامل والنساء العزل، لا محيص لهن عن قبول التعدد، أو الزنا، أو خيبة القوة المودعة في طبائعهن وبطلانها، ومما يتأيد به هذه الحقيقة:

• ما وقع في الألمان الغربي قبل عدة شهور من كتابة هذه الأوراق، أظهرت جمعية النساء العزل تحرجها من فقدان البعولة، وسألت الحكومة أن يسمح لهن بسنة تعدد الزوجات الإسلامية، حتى يتزوج من شاء من الرجال بأزيد من واحدة، ويرتفع بذلك غائلة الحرمان، غير أن الحكومة لم تجبهن في ذلك، وامتنعت الكنيسة من قبوله، ورضيت بفشو الزنا وشيوعه وفساد النسل به.

• ومنها: أن الاستدلال بتسوية الطبيعة النوعية بين الرجال والنساء في العدد مع الغض عما تقدم، إنما يستقيم فيما لو فرض أن يتزوج كل رجل في المجتمع بأكثر من الواحدة إلى أربع من النساء، لكن الطبيعة لا تسمح بإعداد جميع الرجال لذلك، ولا يسع ذلك بالطبع إلا لبعضهم دون جميعهم، والإسلام لم يشرع تعدد الزوجات بنحو الفرض والوجوب على الرجال، بل إنما أباح ذلك لمن استطاع أن يقيم القسط منهم، ومن أوضح الدليل على عدم استلزام هذا التشريع حرجاً ولا فساداً: أن سير هذه السنة بين المسلمين، وكذا بين سائر الأمم الذين يرون ذلك، لم يستلزم حرجاً من قحط النساء وإعوازهن على الرجال، بل بالعكس من ذلك، أعد تحريم التعدد في البلاد التي فيها ذلك، ألوفاً من النساء حرمن الأزواج والاجتماع المنزلي، واكتفين بالزنا.

• ومنها: أن الاستدلال المذكور مع الإغماض عن ما سبق، إنما يستقيم لو لم يصلح هذا الحكم ولم يعدل بتقييده بقيود ترتفع بها المحاذير المتوهمة، فقد شرط الإسلام على من يريد من الرجال التعدد أن يقيم العدل في معاشرتهن بالمعروف، وفي القسم والفراش، وفرض عليهم نفقتهن ثم نفقة أولادهن، ولا يتيسر الإنفاق على أربع نسوة مثلاً ومن يلدنه من الأولاد مع شريطة العدل في المعاشرة وغير ذلك، إلا لبعض أولي الطول والسعة من الناس، لا لجميعهم، على أن هناك طرقاً دينية شرعية يمكن أن تستريح إليها المرأة، فتلزم الزوج على الاقتصار عليها والإغماض عن التكثير.

ج. الإشكال الثالث: ترغيب في الشهوة:

أن في تشريع تعدد الزوجات ترغيباً للرجال إلى الشره والشهوة، وتقوية لهذه القوة في المجتمع.

الرد على الإشكال:

أ. أنه مبني على عدم التدبر في نحو التربية الإسلامية ومقاصد هذه الشريعة، فإن التربية الدينية للنساء في المجتمع الإسلامي الذي يرتضيه الدين بالستر والعفاف والحياء وعدم الخرق، تنمي المرأة، وشهوة النكاح فيها أقل منها في الرجل (على الرغم مما شاع أن شهوة النكاح فيها أزيد وأكثر، واستدل عليه بتولعها المفرط بالزينة والجمال طبعاً)، وهذا أمر لا يكاد يشك فيه رجال المسلمين ممن تزوج بالنساء الناشئات على التربية الدينية، فشهوة النكاح في المتوسط من الرجال تعادل ما في أكثر من امرأة واحدة، بل والمرأتين والثلاث.

ب. ومن جهة أخرى، من عناية هذا الدين أن يرتفع الحرمان في الواجب من مقتضيات الطبع ومشتهيات النفس، فاعتبر أن لا تختزن الشهوة في الرجل ولا يحرم منها، فيدعوه ذلك إلى التعدي إلى الفجور والفحشاء، والمرأة الواحدة ربما اعتذرت فيما يقرب من ثلث أوقات المعاشرة والمصاحبة، كأيام العادة، وبعض أيام الحمل والوضع والرضاع ونحو ذلك، والإسراع في رفع هذه الحاجة الغريزية هو لازم ما تكرر منا في المباحث السابقة من هذا الكتاب: أن الإسلام يبني المجتمع على أساس الحياة التعقلية دون الحياة الإحساسية، فبقاء الإنسان على حالة الإحساس الداعية إلى الاسترسال في الأهواء والخواطر السوء، كحال التعزب ونحوه، من أعظم المخاطر في نظر الإسلام.

ج. ومن جهة أخرى، من أهم المقاصد عند شارع الإسلام: تكثر نسل المسلمين، وعمارة الأرض بيد مجتمع مسلم عمارة صالحة ترفع الشرك والفساد.

د. فهذه الجهات وأمثالها هي التي اهتم بها الإسلام في تشريع تعدد الزوجات، دون ترويج أمر الشهوة وترغيب الناس إلى الانكباب عليها، ولو أنصف هؤلاء المستشكلون، كانت هذه السنن الاجتماعية المعروفة بين هؤلاء البانين للاجتماع على أساس التمتع المادي أولى بالرمي بترويج الفحشاء والترغيب إلى الشره من الإسلام الباني للاجتماع على أساس السعادة الدينية.

هـ. على أن في تجويز تعدد الزوجات تسكيناً لثورة الحرص التي هي من لوازم الحرمان، فكل محروم

حريص، ولا هم للممنوع المحبوس إلا أن يهتك حجاب المنع والحبس، فالمسلم وإن كان ذا زوجة واحدة، فإنه على سكن وطيب نفس من أنه ليس بممنوع عن التوسع في قضاء شهوته لو تحرجت نفسه يوماً إليه، وهذا نوع تسكين لطيش النفس، وإحصان لها عن الميل إلى الفحشاء وهتك الأعراض المحرمة.

و. وقد أنصف بعض الباحثين من الغربيين حيث قال: (لم يعمل في إشاعة الزنا والفحشاء بين الملل المسيحية عامل أقوى من تحريم الكنيسة تعدد الزوجات)

د. الإشكال الرابع: حط من وزن المرأة:

أن في ذلك حطاً لوزن النساء في المجتمع، بمعادلة الأربع منهن بواحد من الرجال، وهو تقويم جائر، حتى بالنظر إلى مذاق الإسلام الذي سوى فيه بين مرأتين ورجل كما في الإرث والشهادة وغيرهما، ولازمه تجويز التزوج باثنتين منهن لا أزيد، ففي تجويز الأربع عدول عن العدل على أي حال من غير وجه.

- الرد على الإشكال:

أ. أنه ممنوع، فقد بينا في بعض المباحث السابقة عند الكلام في حقوق المرأة في الإسلام: أنه لم يحترم النساء ولم يراع حقوقهن كل المراعاة أي سنة من السنن الدينية أو الدنيوية من قديمها وحديثها بمثل ما احترمهن الإسلام، وسنزيد في ذلك وضوحاً.

ب. وأما تجويز تعدد الزوجات للرجل، فليس بمبني على ما ذكر من إبطال الوزن الاجتماعي وإماتة حقوقهن والاستخفاف بموقفهن في الحياة، وإنما هو مبني على جهات من المصالح تقدم بيان بعضها.

ج. وقد اعترف بحسن هذا التشريع الإسلامي، وما في منعه من المفاسد الاجتماعية والمحاذير الحيوية، جمع من باحثي الغرب من الرجال والنساء، من أراده فليراجع إلى مظانه.

هـ. الإشكال العملي: مفاسد بيوت التعدد عند المسلمين:

أ. وأقوى ما تشبث به مخالفوا سنة التعدد من علماء الغرب، وزوقوه في أعين الناظرين: ما هو مشهود في بيوت المسلمين، تلك البيوت المشتملة على زوجات عديدة: ضرتان أو ضرائر، فإن هذه البيوت لا تحتوي على حياة صالحة ولا عيشة هنيئة، لا تلبث الضرتان من أول يوم حلتا البيت دون أن تأخذا في التحاسد، حتى أنهم سموا الحسد (بداء الضرائر)، وعندئذ تنقلب جميع العواطف والإحساسات الرقيقة

التي جبلت عليها النساء من الحب ولين الجانب والرقة والرأفة والشفقة والنصح وحفظ الغيب والوفاء والمودة والرحمة والإخلاص بالنسبة إلى الزوج وأولاده من غير الزوجة وبيته وجميع ما يتعلق به إلى أضدادها، فينقلب البيت ـ الذي هو سكن للإنسان يستريح فيه من تعب الحياة اليومي وتألم الروح والجسم من مشاق الأعمال والجهد في المكسب ـ معركة قتال، يستباح فيها النفس والعرض والمال والجاه، لا يؤمن فيه من شيء لشيء، ويتكدر فيه صفو العيش وترتحل لذة الحياة، ويحل محلها الضرب والشتم والسب واللعن والسعاية والنميمة والرقابة والمكر والمكيدة، واختلاف الأولاد وتشاجرهم، وربما انجر الأمر إلى هم الزوجة بإهلاك الزوج، وقتل بعض الأولاد بعضاً أو أباهم، وتتبدل القرابة بينهم إلى الأوتار التي تسحب في الأعقاب سفك الدماء وهلاك النسل وفساد البيت، أضف إلى ذلك ما يسري من ذلك إلى المجتمع من الشقاء وفساد الأخلاق والقسوة والظلم والبغي والفحشاء وانسلاب الأمن والوثوق، وخاصة إذا أضيف إلى ذلك جواز الطلاق، فإباحة تعدد الزوجات والطلاق تنشئان في المجتمع رجالاً ذواقين مترفين، لا هم لهم إلا اتباع الشهوات والحرص والتولع على أخذ هذه وترك تلك، ورفع واحدة ووضع أخرى، وليس فيه إلا تضييع نصف المجتمع وإشقاؤه ـ وهو قبيل النساء ـ وبذلك يفسد النصف الآخر.

ب. هذا محصل ما ذكروه، وهو حق، غير أنه إنما يرد على المسلمين، لا على الإسلام وتعاليمه، ومتى عمل المسلمون بحقيقة ما ألقته إليهم تعاليم الإسلام، حتى يؤخذ الإسلام بالمفاسد التي أعقبته أعمالهم؟ وقد فقدوا منذ قرون الحكومة الصالحة التي تربي الناس بالتعاليم الدينية الشريفة، بل كان أسبق الناس إلى هتك الأستار التي أسدلها الدين، ونقض قوانينه وإبطال حدوده، هي طبقة الحكام والولاة على المسلمين، والناس على دين ملوكهم، ولو اشتغلنا بقص بعض السير الجارية في بيوت الملوك، والفضائح التي كان يأتي بها ملوك الإسلام وولاته منذ أن تبدلت الحكومة الدينية بالملك والسلطنة المستبدة، لجاء بحياله تأليفاً مستقلاً، وبالجملة، لو ورد الإشكال، فهو وارد على المسلمين في اختيارهم لبيوتهم نوع اجتماع لا يتضمن سعادة عيشتهم، ونحو سياسة لا يقدرون على إنفاذها بحيث لا تنحرف عن مستقيم الصراط، والذنب في ذلك عائد إلى الرجال دون النساء والأولاد، وإن كان على كل نفس ما اكتسبت من إثم، وذلك أن سيرة هؤلاء الرجال، وتفديتهم سعادة أنفسهم وأهليهم وأولادهم وصفاء جو مجتمعهم في سبيل شرهم وجهالتهم، هو الأصل لجميع هذه المفاسد، والمنبت لكل هذه الشقوة المبيدة.

ج. وأما الإسلام، فلم يشرع تعدد الزوجات على نحو الإيجاب والفرض على كل رجل، وإنما نظر في طبيعة الأفراد وما ربما يعرضهم من العوارض الحادثة، واعتبر الصلاح القاطع في ذلك (كما مر تفصيله)، ثم استقصى مفاسد التكثير ومحاذيره وأحصاها، فأباح عند ذلك التعدد حفظاً لمصلحة المجتمع الإنساني، وقيده بما يرتفع معه جميع هذه المفاسد الشنيعة، وهو وثوق الرجل بأنه سيقسط بينهن ويعدل، فمن وثق من نفسه بذلك ووفق له، فهو الذي أباح له الدين تعدد الزوجات، وأما هؤلاء الذين لا عناية لهم بسعادة أنفسهم وأهليهم وأولادهم، ولا كرامة عندهم إلا ترضية بطونهم وفروجهم، ولا مفهوم للمرأة عندهم إلا أنها مخلوقة في سبيل شهوة الرجل ولذته، فلا شأن للإسلام فيهم، ولا يجوز لهم إلا الازدواج بواحدة لو جاز لهم ذلك والحال هذه.

٥. الفرق بين التشريع والولاية:

على أن في أصل الإشكال خلطاً بين جهتين مفرقتين في الإسلام، وهما جهتا التشريع والولاية.

أ. توضيح ذلك: أن المدار في القضاء بالصلاح والفساد في القوانين الموضوعة والسنن الجارية عند الباحثين اليوم، هو الآثار والنتائج المرضية أو غير المرضية الحاصلة من جريانها في الجوامع، وقبول الجوامع لها بفعليتها الموجودة وعدم قبولها، وما أظن أنهم على غفلة من أن المجتمع ربما اشتمل على بعض سنن وعادات وعوارض لا تلائم الحكم المبحوث عنه، وأنه يجب تجهيز المجتمع بما لا ينافي الحكم أو السنة المذكورة، حتى يرى إلى ما يصير أمره، وما ذا يبقى من الأثر خيراً أو شراً أو نفعاً أو ضراً؟ إلا أنهم يعتبرون في القوانين الموضوعة ما يريده ويستدعيه المجتمع بحاضر إرادته وظاهر فكرته كيفما كان، فما وافق إرادتهم ومستدعياتهم فهو القانون الصالح، وما خالف ذلك فهو القانون غير الصالح.

ب. ولذلك، لما رأوا المسلمين تائهين في أودية الغي، فاسدين في معاشهم ومعادهم، نسبوا ما يشاهدونه منهم من الكذب والخيانة والخنا وهضم الحقوق وفشو البغي وفساد البيوت واختلال الاجتماع، إلى القوانين الدينية الدائرة بينهم، زعماً منهم أن السنة الإسلامية في جريانها بين الناس وتأثيرها أثرها، كسائر السنن الاجتماعية التي تحمل على الناس عن إحساسات متراكمة بينهم، ويستنتجون من ذلك أن الإسلام هو المولد لهذه المفاسد الاجتماعية، ومنه ينشأ هذا البغي والفساد (وفيهم أبغى البغي وأخنى الخنا، وكل الصيد في جوف الفراء)، ولو كان ديناً واقعياً، وكانت القوانين الموضوعة فيه جيدة متضمنة لصلاح

الناس وسعادتهم، لأثرت فيهم الآثار المسعدة الجميلة، ولم تنقلب وبالاً عليهم!

ج. لكنهم خلطوا بين طبيعة الحكم الصالحة المصلحة، وبين طبيعة الناس الفاسدة المفسدة، والإسلام مجموع معارف أصلية وأخلاقية وقوانين عملية متناسبة الأطراف مرتبطة الأجزاء، إذا أفسد بعض أجزائها، أوجب ذلك فساد الجميع وانحرافها في التأثير، كالأدوية والمعاجين المركبة التي تحتاج في تأثيرها الصحي إلى سلامة أجزائها، وإلى محل معدة مهيأ لورودها وعملها، ولو أفسد بعض أجزائها، أو لم يعتبر في الإنسان المستعمل لها شرائط الاستعمال، بطل عنها وصف التأثير، وربما أثرت ما يضاد أثرها المترقب منها.

د. هب أن السنة الإسلامية لم تقو على إصلاح الناس ومحق الذمائم والرذائل العامة لضعف مبانيها التقنينية، فما بال السنة الديمقراطية لا تنجع في بلادنا الشرقية أثرها في البلاد الأوروبية؟ وما بالنا كلما أمعنا في السير والكدح، بالغنا في الرجوع على أعقابنا القهقرى؟ ولا يشك شاك أن الذمائم والرذائل اليوم أشد تصلباً وتعرقاً فينا ونحن مدنيون متنورون، منها قبل نصف قرن ونحن همجيون، وليس لنا حظ من العدل الاجتماعي وحياة الحقوق البشرية والمعارف العامة العالية وكل سعادة اجتماعية، إلا أسماء نسميها وألفاظاً نسمعها.

هـ. فهل يمكن لمعتذر عن ذلك إلا بأن هذه السنن المرضية إنما لم تؤثر أثرها لأنكم لا تعملون بها، ولا تهتمون بإجرائها، فما بال هذا العذر يجري فيها وينجع، ولا يجري في الإسلام ولا ينجع؟

و. وهب أن الإسلام لوهن أساسها (والعياذ بالله) عجز عن التمكن في قلوب الناس والنفوذ الكامل في أعماق المجتمع، فلم تدم حكومته، ولم يقدر على حفظ حياته في المجتمع الإسلامي، فلم يلبث دون أن عاد مهجوراً، فما بال السنة الديمقراطية ـ وكانت سنة مرضية عالمية ـ ارتحلت بعد الحرب العالمية الكبرى الأولى عن روسيا، وانمحت آثارها، وخلفتها السنة الشيوعية؟ وما بالها انقلبت إلى السنة الشيوعية بعد الحرب العالمية الكبرى الثانية في ممالك الصين ولتوني وإستوني وليتواني ورومانيا والمجر ويوغوسلاوي وغيرها، وهي تهدد سائر الممالك وقد نفذت فيها نفوذاً؟

ز. وما بال السنة الشيوعية بعد ما عمرت ما يقرب من أربعين سنة، وانبسطت وحكمت فيما يقرب من نصف المجتمع الإنساني، ولم يزل دعاتها وأولياؤها يتباهون في فضيلتها أنها المشرعة الصافية الوحيدة

التي لا يشوبها تحكم الاستبداد ولا استثمار الديمقراطية، وأن البلاد التي تعرقت فيها هي الجنة الموعودة، ثم لم يلبث هؤلاء الدعاة والأولياء أنفسهم دون أن انتهضوا قبل سنتين على تقبيح حكومة قائدها الوحيد (ستالين) الذي كان يتولى إمامتها وقيادتها منذ ثلاثين سنة، وأوضحوا أن حكومته كانت حكومة تحكم واستبداد واستعباد في صورة الشيوعية، ولا محالة، كان له التأثير العظيم في وضع القوانين الدائرة وإجرائها وسائر ما يتعلق بذلك، فلم ينتش شيء من ذلك إلا عن إرادة مستبدة مستعبدة وحكومة فردية، تحيي ألوفاً وتميت ألوفاً، وتسعد أقواماً وتشقي آخرين، والله يعلم من الذي يأتي بعد هؤلاء ويقضي عليهم بمثل ما قضوا به على من كان قبلهم.

ح. والسنن والآداب والرسوم الدائرة في المجتمعات (أعم من الصحيحة والفاسدة) ثم المرتحلة عنها لعوامل متفرقة، أقواها خيانة أوليائها، وضعف إرادة الأفراد المستنين بها، كثيرة، يعثر عليها من راجع كتب التواريخ.

ط. فليت شعري: ما الفارق بين الإسلام من حيث إنها سنة اجتماعية، وبين هذه السنن المتقلبة المتبدلة، حيث يقبل العذر فيها ولا يقبل في الإسلام؟ نعم، كلمة الحق اليوم واقعة بين قدرة هائلة غربية، وجهالة تقليد شرقية، فلا سماء تظلها ولا أرض تقلها، وعلى أي حال، يجب أن يتنبه مما فصلناه أن تأثير سنة من السنن أثرها في الناس وعدمه، وكذا بقاؤها بين الناس وارتحالها، لا يرتبط كل الارتباط بصحتها وفسادها، حتى يستدل عليه بذلك، بل لسائر العلل والأسباب تأثير في ذلك، فما من سنة من السنن الدائرة بين الناس في جميع الأطوار والعهود، إلا وهي تنتج يوماً وتعقم آخر، وتقيم بين الناس برهة من الزمان وترتحل عنهم في أخرى، لعوامل مختلفة تعمل فيها، ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ﴾

ي. وبالجملة، القوانين الإسلامية والأحكام التي فيها، تخالف بحسب المبنى والمشرب سائر القوانين الاجتماعية الدائرة بين الناس، فإن القوانين الاجتماعية التي لهم تختلف باختلاف الأعصار، وتتبدل بتبدل المصالح، لكن القوانين الإسلامية لا تحتمل الاختلاف والتبدل من واجب أو حرام أو مستحب أو مكروه أو مباح، غير أن الأفعال التي للفرد من المجتمع أن يفعلها أو يتركها، وكل تصرف له أن يتصرف به أو يدعه، فلوالي الأمر أن يأمر الناس بها أو ينهاهم عنها، ويتصرف في ذلك، كأن المجتمع

فرد والوالي نفسه المتفكرة المريدة.

ك. فلو كان للإسلام والٍ، أمكنه أن يمنع الناس عن هذه المظالم التي يرتكبونها باسم تعدد الزوجات وغير ذلك، من غير أن يتغير الحكم الإلهي بإباحته، وإنما هو عزيمة إجرائية عامة لمصلحة، نظير عزم الفرد الواحد على ترك تعدد الزوجات لمصلحة يراها، لا لتغيير في الحكم، بل لأنه حكم إباحي له أن يعزم على تركه.

٢٠. الإرث في الإسلام والحكمة من التفاوت بين الرجل والمرأة

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾ [النساء: ١٢] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [الإرث في الإسلام: الكليات، والقواعد، والحكمة من التفاوت بين الرجل والمرأة]، خلاصته «الميزان: ٤/ ٢١٢»:

أ. الآيات الخمس أو الست هي الأصل القرآني للإرث، والسنة تفسرها وتفصلها.

ب. الكليات المستفادة: القرب والبعد من الميت يؤثر في الإرث، والأقرب يمنع الأبعد، وذو السببين مقدم على ذي السبب الواحد.

ج. السهام قد تزيد على التركة (العول)، وقد تزيد التركة على السهام (الرد)، والسنة النبوية وأئمة أهل البيت بينوا كيفية التصرف.

د. سهم المرأة ينقص عن سهم الرجل في الجملة، إلا في الأم حيث قد يربو على سهم الأب، تغليباً لجانب الأم.

هـ. تضعيف سهم الرجل على المرأة يعود إلى كون الرجل قواماً على المرأة، وفضل الرجل هو زيادة التعقل، والإنفاق على عهدته.

و. حكمة التفاوت: الرجل يملك ثلثي الثروة ويصرف ثلثها، والمرأة تملك ثلث الثروة وتصرف ثلثيها، لغلبة التعقل في الرجل والعاطفة في المرأة.

ز. الفضيلة الحقيقية في الإسلام هي التقوى، لا الزيادة الجسمانية أو المالية.

نصّ المبحث:

١. الآيات الأصلية في الإرث:

هاتان الآيتان ـ أعني قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ إلى آخر الآيتين، والآية التي في آخر السورة: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾ إلى آخر الآية، مع قوله تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ﴾ الآية، ومع قوله تعالى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ﴾ [الأحزاب: ٦، الأنفال: ٧٥] ـ خمس آيات أو ست هي الأصل القرآني للإرث في الإسلام، والسنة تفسرها أوضح تفسير وتفصيل.

٢. الكليات المنتزعة من الآيات:

والكليات المنتزعة المستفادة منها التي هي الأصل في تفاصيل الأحكام أمور:

أ. القرب والبعد يؤثران في الإرث:

• منها: ما تقدم في قوله: ﴿آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا﴾ [النساء: ١١]، ويظهر منها أن للقرب والبعد من الميت تأثيراً في باب الإرث، وإذا ضمت الجملة إلى بقية الآية، أفادت أن ذلك مؤثر في زيادة السهم وقلته وعظمه وصغره، وإذا ضمت إلى قوله تعالى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ﴾، أفادت أن الأقرب نسباً في باب الإرث يمنع الأبعد.

• فأقرب الأقارب إلى الميت: الأب والأم والابن والبنت، إذ لا واسطة بينهم وبين الميت، والابن والبنت يمنعان أولاد أنفسهم، لأنهم يتصلون به بواسطتهم، فإذا فقدت واسطتهم، فهم يقومون مقامها.

• وتتلوها المرتبة الثانية: وهم إخوة الميت وأخواته وجده وجدته، فإنهم يتصلون بالميت بواسطة واحدة وهي الأب أو الأم، وأولاد الأخ والأخت يقومون مقام أبيهم وأمهم، وكل بطن يمنع من بعده من البطون، كما مر.

• وتتلو هذه المرتبة: مرتبة أعمام الميت وأخواله وعماته وخالاته، فإن بينهم وبين الميت واسطتين وهما الجد أو الجدة والأب أو الأم، والأمر على قيام ما مر.

• ويظهر من مسألة القرب والبعد المذكورة أن ذا السببين مقدم على ذي السبب الواحد، ومن ذلك تقدم كلالة الأبوين على كلالة الأب، فلا ترث معها، وأما كلالة الأم، فلا تزاحمها كلالة الأبوين.

ب. تقدم وتأخر السهام عند الزحام:

ومنها: أنه قد اعتبر في الوراث تقدم وتأخر من جهة أخرى، فإن السهام ربما اجتمعت فتزاحمت بالزيادة على أصل التركة، فمنهم من عين له عند الزحام سهم آخر، كالزوج يذهب بالنصف، فإذا زاحمه الولد عاد إلى الربع بعينه، ومثله الزوجة في ربعها وثمنها، وكالأم تذهب بالثلث، فإذا زاحمها ولد أو إخوة عادت إلى السدس، والأب لا يزول عن سدسه مع وجود الولد وعدمه، ومنهم من عين له سهم، ثم إذا زاحمه آخر سكت عنه ولم يذكر له سهم بعينه، كالبنت والبنات والأخت والأخوات، يذهبن بالنصف والثلثين، وقد سكت عن سهامهم عند الزحام، ويستفاد منه أن أولئك المقدمين لا يزاحمون ولا يرد عليهم نقص في صورة زيادة السهام على الأصل، وإنما يرد ما يرد من النقص على الآخرين المسكوت عن سهامهم عند الزحام.

ج. العول والرد:

- ومنها: أن السهام قد تزيد على المال، كما إذا فرض زوج وأخوات من كلالة الأبوين، فهناك نصف وثلثان، وهو زائد على مخرج المال، وكذا لو فرض أبوان وبنتان وزوج، فتزيد السهام على أصل التركة، فإنها سدسان وثلثان وربع.
- وكذلك قد تزيد التركة على الفريضة، كما إذا كانت هناك بنت واحدة أو بنتان فقط وهكذا، والسنة المأثورة التي لها شأن تفسير الكتاب على ما ورد من طرق أئمة أهل البيت عليه السلام ـ أنها في صورة زيادة السهام على أصل المال تدخل النقص على هؤلاء الذين لم يعين لهم إلا سهم واحد، وهم البنات والأخوات، دون غيرهم ـ وهو الأم والزوج ـ الذين عين الله فرائضهما بحسب تغير الفروض، وكذا في صورة زيادة أصل التركة على السهام، يرد الزائد على من يدخل عليه النقص في الصورة السابقة، كما في بنت وأب، فللأب السدس، وللبنت نصف المال بالفريضة، والباقي بالرد.
- وقد سن عمر بن الخطاب أيام خلافته في صورة زيادة السهام (العول)، وعمل الناس في الصدر الأول في صورة زيادة التركة (بالتعصيب)، وسيجيء الكلام فيهما في البحث الروائي الآتي إن شاء الله تعالى.

د. سهم المرأة وسهم الرجل:

ومنها: أن التأمل في سهام الرجال والنساء في الإرث يفيد أن سهم المرأة ينقص عن سهم الرجل في الجملة، إلا في الأبوين، فإن سهم الأم قد يربو على سهم الأب بحسب الفريضة، ولعل تغليب جانب الأم على جانب الأب أو تسويتهما، لكونها في الإسلام أمس رحماً بولدها، ومقاساتها كل شديدة في حمله ووضعه وحضانته وتربيته، قال تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥]، وخروج سهمها عن نصف ما للرجل إلى حد المساواة أو الزيادة، تغليب لجانبها قطعاً.

هـ. حكمة تضعيف سهم الرجل:

• وأما كون سهم الرجل في الجملة ضعف سهم المرأة، فقد اعتبر فيه فضل الرجل على المرأة بحسب تدبير الحياة عقلاً، وكون الإنفاق اللازم على عهدته، قال تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [النساء: ٣٤]، والقوام من القيام وهو إدارة المعاش، والمراد بالفضل هو الزيادة في التعقل، فإن حياته حياة تعقلية، وحياة المرأة إحساسية عاطفية، وإعطاء زمام المال يدا عاقلة مدبرة أقرب إلى الصلاح من إعطائه يدا ذات إحساس عاطفي، وهذا الإعطاء والتخصيص، إذا قيس إلى الثروة الموجودة في الدنيا المنتقلة من الجيل الحاضر إلى الجيل التالي، يكون تدبير ثلثي الثروة الموجودة إلى الرجال، وتدبير ثلثها إلى النساء، فيغلب تدبير التعقل على تدبير الإحساس والعواطف، فيصلح أمر المجتمع وتسعد الحياة.

• وقد تدورك هذا الكسر الوارد على النساء بما أمر الله سبحانه الرجل بالعدل في أمرها، الموجب لاشتراكها مع الرجل فيما بيده من الثلثين، فتذهب المرأة بنصف هذين الثلثين من حيث المصرف، وعندها الثلث الذي تتملكه وبيدها أمر ملكه ومصرفه.

• وحاصل هذا الوضع والتشريع العجيب: أن الرجل والمرأة متعاكسان في الملك والمصرف، فللرجل ملك ثلثي ثروة الدنيا وله مصرف ثلثها، وللمرأة ملك ثلث الثروة ولها مصرف ثلثيها، وقد لوحظ في ذلك: غلبة روح التعقل على روح الإحساس والعواطف في الرجل، والتدبير المالي بالحفظ والتبديل والإنتاج والاسترباح أنسب وأمس بروح التعقل، وغلبة العواطف الرقيقة والإحساسات اللطيفة على روح التعقل في المرأة، وذلك بالمصرف أمس وألصق، فهذا هو السر في الفرق الذي اعتبره الإسلام في باب

الإرث والنفقات بين الرجال والنساء.

٣. المراد بفضل الرجل في الآية:

أ. وينبغي أن يكون زيادة روح التعقل بحسب الطبع في الرجل ومزيته على المرأة في هذا الشأن، هو المراد بالفضل الذي ذكره الله سبحانه في قوله عز من قائل: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾، دون الزيادة في البأس والشدة والصلابة، فإن الغلظة والخشونة في قبيل الرجال، وإن كانت مزية وجودية يمتاز بها الرجل من المرأة وتترتب عليها في المجتمع الإنساني آثار عظيمة في أبواب الدفاع والحفظ والأعمال الشاقة وتحمل الشدائد والمحن والثبات والسكينة في الهزاهز والأهوال، وهذه شؤون ضرورية في الحياة لا يقوم لها قبيل النساء بالطبع.

ب. لكن النساء أيضاً مجهزات بما يقابلها من الإحساسات اللطيفة والعواطف الرقيقة التي لا غنى للمجتمع عنها في حياته، ولها آثار هامة في أبواب الأنس والمحبة والسكن والرحمة والرأفة، وتحمل أثقال التناسل والحمل والوضع والحضانة والتربية والتمريض وخدمة البيوت، ولا يصلح شأن الإنسان بالخشونة والغلظة لولا اللينة والرقة، ولا بالغضب لولا الشهوة، ولا أمر الدنيا بالدفع لولا الجذب.

ج. وبالجملة، هذان تجهيزان متعادلان في الرجل والمرأة، يتعادلان بهما كفتا الحياة في المجتمع المختلط المركب من القبيلين، وحاشاه سبحانه أن يحيف في كلامه أو يظلم في حكمه، ﴿أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾، ولا يظلم ربك أحداً، وهو القائل: ﴿بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ﴾ [آل عمران: ١٩٥]، وقد أشار إلى هذا الالتيام والبعضية بقوله في الآية: ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾، وقال أيضاً: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الروم: ٢٠ ـ ٢١]، فانظر إلى عجيب بيان الآيتين، حيث وصف الإنسان (وهو الرجل بقرينة المقابلة) بالانتشار ـ وهو السعي في طلب المعاش ـ وإليه يعود جميع أعمال اقتناء لوازم الحياة، بالتوسل إلى القوة والشدة، حتى ما في المغالبات والغزوات والغارات، ولو كان للإنسان هذا الانتشار فحسب، لانقسم أفراده إلى واحد يكر وآخر يفر.

د. لكن الله سبحانه خلق النساء وجهزهن بما يوجب أن يسكن إليهن الرجال، وجعل بينهم مودة ورحمة، فاجتذبن الرجال بالجمال والدلال والمودة والرحمة، فالنساء هن الركن الأول والعامل الجوهري

للاجتماع الإنساني.

هـ. ومن هنا ما جعل الإسلام الاجتماع المنزلي ـ وهو الازدواج ـ هو الأصل في هذا الباب، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]، فبدأ بأمر ازدواج الذكر والأنثى وظهور التناسل بذلك، ثم بنى عليه الاجتماع الكبير المتكون من الشعوب والقبائل.

و. ومن ذيل الآية يظهر أن التفضيل المذكور في قوله: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾، إنما هو تفضيل في التجهيز بما ينتظم به أمر الحياة الدنيوية ـ أعني المعاش ـ أحسن تنظيم، ويصلح به حال المجتمع إصلاحاً جيداً، وليس المراد به الكرامة التي هي الفضيلة الحقيقية في الإسلام، وهي القربى والزلفى من الله سبحانه، فإن الإسلام لا يعبأ بشيء من الزيادات الجسمانية التي لا يستفاد منها إلا للحياة المادية، وإنما هي وسائل يتوسل بها لما عند الله.

ز. فقد تحصل من جميع ما قدمنا أن الرجال فضلوا على النساء بروح التعقل الذي أوجب تفاوتاً في أمر الإرث وما يشبهه، لكنها فضيلة بمعنى الزيادة، وأما الفضيلة بمعنى الكرامة التي يعتني بشأنها الإسلام، فهي التقوى أينما كانت.

٢١. الإرث في الإسلام ومقارنته بغيره

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾ [النساء: ١١] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [الإرث في الإسلام: تاريخه، تطوره، ومقارنته بالسنن الأخرى]، خلاصته «الميزان: ٤/ ٢٢٢»:

أ. الإرث من أقدم السنن الاجتماعية، نشأ عن القرب والولاية بين الأفراد، وحرمت الأمم القديمة النساء والضعفاء منه.

ب. الإسلام بنى الإرث على أصلين: الرحم (القرابة) واختلاف الذكر والأنثى في التعقل والإحساس، وألغى إرث الأدعياء.

ج. الإسلام فرق بين الوصية والإرث: الإرث مبني على الرحم ولا نفوذ لإرادة الميت فيه،

والوصية مبني على احترام إرادته.

د. الإسلام أعطى النساء حق الإرث، وجعل للذكر مثل حظ الأنثيين في الجملة، مع مراعاة خصوصية الأم وكلالة الأم.

هـ. حكمة تضعيف سهم الرجل: أن الرجل قوام على المرأة، وله زيادة في التعقل، والإنفاق على عهدته.

و. قوانين الإرث الحديثة تأثرت بالإرث الإسلامي، لكنها ساوت بين الرجل والمرأة في السهم، مع بقاء المرأة تحت قيمومة الزوج في بعض القوانين.

ز. الفرق الجوهري بين السنة الإسلامية وغيرها: غاية الإسلام إصلاح الدنيا، وغاية غيره إشباع الشهوات.

ح. الوصية في الإسلام نافذة في الثلث، وتهدف إلى تقريب الطبقات وإقامة المساكين.

نصّ المبحث:

١. ظهور الإرث:

كان الإرث ـ أعني تملك بعض الأحياء المال الذي تركه الميت ـ من أقدم السنن الدائرة في المجتمع الإنساني، وقد خرج عن وسع ما بأيدينا من تواريخ الأمم والملل الحصول على مبدأ حصوله، ومن طبيعة الأمر أيضاً ذلك، فإنا نعلم بالتأمل في طبيعة الإنسان الاجتماعية أن المال ـ وخاصة لو كان مما لا يد عليه ـ يحن إليه الإنسان ويتوق إليه نفسه لصرفه في حوائجه، وحيازته وخاصة فيما لا مانع عنه من دءوبه الأولية القديمة، والإنسان في ما كونه من مجتمعه همجياً أو مدنياً، لا يستغني عن اعتبار القرب والولاية (المنتجين للأقربية والأولوية) بين أفراد المجتمع، الاعتبار الذي عليه المدار في تشكل البيت والبطن والعشيرة والقبيلة ونحو ذلك، فلا مناص في المجتمع من كون بعض الأفراد أولى ببعض، كالولد بوالديه، والرحم برحمه، والصديق بصديقه، والمولى بعبده، وأحد الزوجين بالآخر، والرئيس بمرءوسه، حتى القوي بالضعيف، وإن اختلفت المجتمعات في تشخيص ذلك اختلافاً شديداً يكاد لا تناله يد الضبط، ولازم هذين الأمرين: كون الإرث دائماً بينهم من أقدم العهود الاجتماعية.

٢. تحول الإرث تدريجياً:

أ. لم تزل هذه السنة ـ كسائر السنن الجارية في المجتمعات الإنسانية ـ تتحول من حال إلى حال، وتلعب بها يد التطور والتكامل منذ أول ظهورها، غير أن الأمم الهمجية لما لم تستقر على حال منتظم، تعسر الحصول في تواريخهم على تحوله المنتظم حصولاً يفيد وثوقاً به.

ب. والقدر المتيقن من أمرهم: أنهم كانوا يحرمون النساء والضعفاء الإرث، وإنما كان يختص بالأقوياء، وليس إلا لأنهم كانوا يعاملون مع النساء والضعفاء من العبيد والصغار معاملة الحيوان المسخر والسلع والأمتعة التي ليس لها إلا أن ينتفع بها الإنسان، دون أن تنتفع هي بالإنسان وما في يده، أو تستفيد من الحقوق الاجتماعية التي لا تتجاوز النوع الإنساني.

ج. ومع ذلك، كان يختلف مصداق القوي في هذا الباب برهة بعد برهة، فتارة مصداقه رئيس الطائفة أو العشيرة، وتارة رئيس البيت، وتارة أخرى أشجع القوم وأشدهم بأساً، وكان ذلك يوجب طبعاً تغير سنة الإرث تغيراً جوهرياً.

د. ولكون هذه السنن الجارية لا تضمن ما تقترحه الفطرة الإنسانية من السعادة المقترحة، كان يسرع إليها التغير والتبدل، حتى أن الملل المتمدنة التي كان يحكم بينهم القوانين أو ما يجري مجراها من السنن المعتادة الملية، كان شأنهم ذلك كالروم واليونان، وما عمر قانون من قوانين الإرث الدائرة بين الأمم حتى اليوم، مثل ما عمرت سنة الإرث الإسلامية، فقد حكمت في الأمم الإسلامية منذ أول ظهورها إلى اليوم ما يقرب من أربعة عشر قرناً.

٣. الوراثة بين الأمم المتمدنة:

من خواص الروم:

أ. أنهم كانوا يرون للبيت في نفسه استقلالاً مدنياً، يفصله عن المجتمع العام ويصونه عن نفوذ الحكومة العامة في جل ما يرتبط بأفراده من الحقوق الاجتماعية، فكان يستقل في الأمر والنهي والجزاء والسياسة ونحو ذلك.

ب. وكان رب البيت هو معبوداً لأهله من زوجة وأولاد وعبيد، وكان هو المالك من بينهم، ولا يملك دونه أحد ما دام أحد أفراد البيت، وكان هو الولي عليهم القيم بأمرهم باختياره المطلق النافذ فيهم، وكان هو يعبد رب البيت السابق من أسلافه.

ج. وإذا كان هناك مال يرثه البيت ـ كما إذا مات بعض الأبناء فيما ملكه بإذن رب البيت اكتساباً، أو بعض البنات فيما ملكته بالازدواج صداقاً وأذن لها رب البيت، أو بعض الأقارب ـ فإنما كان يرثه رب البيت، لأنه مقتضى ربوبيته وملكه المطلق للبيت وأهله.

د. وإذا مات رب البيت، فإنما كان يرثه أحد أبنائه أو إخوانه ممن في وسعه ذلك، وورثه الأبناء، فإن انفصلوا وأسسوا بيوتاً جديدة كانوا أربابها، وإن بقوا في بيتهم القديم، كانت نسبتهم إلى الرب الجديد (أخيهم مثلاً) هي النسبة السابقة إلى أبيهم، من الورود تحت قيمومته وولايته المطلقة.

هـ. وكذا كان يرثه الأدعياء، لأن الادعاء والتبني كان دائماً عندهم، كما بين العرب في الجاهلية.

و. وأما النساء كالزوجة والبنت والأم، فلم يكن يرثن، لئلا ينتقل مال البيت بانتقالهن إلى بيوت أخرى بالازدواج، فإنهم ما كانوا يرون جواز انتقال الثروة من بيت إلى آخر، وهذا هو الذي ربما ذكره بعضهم فقال: إنهم كانوا يقولون بالملكية الاشتراكية الاجتماعية دون الانفرادية الفردية، وأظن أن مأخذه شيء آخر غير الملك الاشتراكي، فإن الأقوام الهمجية المتوحشة أيضاً من أقدم الأزمنة كانوا يمتنعون من مشاركة غيرهم من الطوائف البدوية فيما حازوه من المراعي والأراضي الخصبة، وحموه لأنفسهم، وكانوا يحاربون عليه ويدفعون عن محمياتهم، وهذا نوع من الملك العام الاجتماعي الذي مالكه هيئة المجتمع الإنساني دون أفراده، وهو مع ذلك لا ينفي أن يملك كل فرد من المجتمع شيئاً من هذا الملك العام اختصاصاً، وهذا ملك صحيح الاعتبار، غير أنهم ما كانوا يحسنون تعديل أمره والاستدرار منه، وقد احترمه الإسلام كما ذكرناه فيما تقدم، قال تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، فالمجتمع الإنساني ـ وهو المجتمع الإسلامي ومن هو تحت ذمته ـ هو المالك لثروة الأرض بهذا المعنى، ثم المجتمع الإسلامي هو المالك لما في يده من الثروة، ولذلك لا يرى الإسلام إرث الكافر من المسلم.

ز. ولهذا النظر آثار ونماذج في بعض الملل الحاضرة، حيث لا يرون جواز تملك الأجانب شيئاً من الأراضي والأموال غير المنقولة من أوطانهم ونحو ذلك.

ح. ولما كان البيت في الروم القديم ذا استقلال وتمام في نفسه، كان قد استقر فيه هذه العادة القديمة المستقرة في الطوائف والممالك المستقلة.

ط. وكان قد أنتج استقرار هذه العادة أو السنة في بيوت الروم، مع سنتهم في التزويج من منع

الازدواج بالمحارم، أن القرابة انقسمت عندهم قسمين:

• أحدهما: القرابة الطبيعية ـ وهي الاشتراك في الدم، وكان لازمها منع الازدواج في المحارم وجوازه في غيرهم.

• والثاني: القرابة الرسمية ـ وهي القانونية، ولازمها الإرث وعدمه، والنفقة والولاية وغير ذلك.

ي. فكان الأبناء أقرباء ذوي قرابة طبيعية ورسمية معاً بالنسبة إلى رب البيت ورئيسه وفي ما بينهم أنفسهم، وكانت النساء جميعاً ذوات قرابة طبيعية لا رسمية، فكانت المرأة لا ترث والدها، ولا ولدها، ولا أخاها، ولا بعلها، ولا غيرهم، هذه سنة الروم القديم.

أمم أخرى:

أ. وأما اليونان، فكان وضعهم القديم في تشكل البيوت قريباً من وضع الروم القديم، وكان الميراث فيهم يرثه أرشد الأولاد الذكور، ويحرم النساء جميعاً من زوجة وبنت وأخت، ويحرم صغار الأولاد وغيرهم، غير أنهم كالروميين ربما كانوا يحتالون لإيراث الصغار من أبنائهم، ومن أحبوها وأشفقوا عليها من زوجاتهم وبناتهم وأخواتهم، بحيل متفرقة تسهل الطريق لإمتاعهن بشيء من الميراث قليل أو كثير بوصية أو نحوها، وسيجيء الكلام في أمر الوصية.

ب. وأما الهند ومصر والصين، فكان أمر الميراث في حرمان النساء منه مطلقاً، وحرمان ضعفاء الأولاد أو بقاؤهم تحت الولاية والقيمومة، قريباً مما تقدم من سنة الروم واليونان.

ج. وأما الفرس، فإنهم كانوا يرون نكاح المحارم وتعدد الزوجات كما تقدم، ويرون التبني، وكانت أحب النساء إلى الزوج ربما قامت مقام الابن بالادعاء، وترث كما يرث الابن والدعي بالسوية، وكانت تحرم بقية الزوجات، والبنت المزوجة لا ترث، حذراً من انتقال المال إلى خارج البيت، والتي لم تزوج بعد ترث نصف سهم الابن، فكانت الزوجات غير الكبيرة والبنت المزوجة محرومات، وكانت الزوجة الكبيرة والابن والدعي والبنت غير المزوجة بعد مرزوقين.

د. وأما العرب، فقد كانوا يحرمون النساء مطلقاً والصغار من البنين، ويمتعون أرشد الأولاد ممن يركب الفرس ويدفع عن الحرمة، فإن لم يكن، فالعصبة.

هـ. هذا حال الدنيا يوم نزلت آيات الإرث، ذكرها وتعرض لها كثير من تواريخ آداب الملل

ورسومهم والرحلات وكتب الحقوق وأمثالها، من أراد الاطلاع على تفاصيل القول، أمكنه أن يراجعها.

و. وقد تلخص من جميع ما مر أن السنة كانت قد استقرت في الدنيا يومئذ على حرمان النساء بعنوان أنهن زوجة أو أم أو بنت أو أخت، إلا بعناوين أخرى مختلفة، وعلى حرمان الصغار والأيتام إلا في بعض الموارد تحت عنوان الولاية والقيمومة الدائمة غير المنقطعة.

٤. ما ذا صنع الإسلام والظرف هذا الظرف؟:

أ. قد تقدم مراراً أن الإسلام يرى أن الأساس الحق للأحكام والقوانين الإنسانية هو الفطرة التي فطر الناس عليها، ولا تبديل لخلق الله، وقد بنى الإرث على أساس الرحم التي هي من الفطرة والخلقة الثابتة، وقد ألغى إرث الأدعياء، حيث يقول تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُم بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ اللَّهِ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ﴾ [الأحزاب: ٤ ـ ٥]

ب. ثم أخرج الوصية من تحت عنوان الإرث وأفردها عنواناً مستقلاً يعطى به ويؤخذ، وإن كانوا يسمون التملك من جهة الإيصاء إرثاً، وليس ذلك مجرد اختلاف في التسمية، فإن لكل من الوصية والإرث ملاكاً آخر وأصلاً فطرياً مستقلاً، فملاك الإرث هو الرحم، ولا نفوذ لإرادة المتوفى فيها أصلاً، وملاك الوصية: نفوذ إرادة المتوفى بعد وفاته (وإن شئت قل: حينما يوصي) في ما يملكه في حياته، واحترام مشيته، فلو أدخلت الوصية في الإرث، لم يكن ذلك إلا مجرد تسمية.

ج. وأما ما كان يسميها الناس كالروم القديم مثلاً إرثاً، فلم يكن لاعتبارهم في سنة الإرث أحد الأمرين: إما الرحم، وإما احترام إرادة الميت، بل حقيقة الأمر أنهم كانوا يبنون الإرث على احترام الإرادة، وهي إرادة الميت بقاء المال الموروث في البيت الذي كان فيه تحت يد رئيس البيت وربه، أو إرادته انتقاله بعد الموت إلى من يحبه الميت ويشفق عليه، فكان الإرث على أي حال يبتني على احترام الإرادة، ولو كان مبتنياً على أصل الرحم واشتراك الدم، لرزق من المال كثير من المحرومين منه، وحرم كثير من المرزوقين.

د. ثم إنه بعد ذلك عمد إلى الإرث، وعنده في ذلك أصلان جوهريان:

• أصل الرحم: وهو العنصر المشترك بين الإنسان وأقربائه، لا يختلف فيه الذكور والإناث والكبار والصغار، حتى الأجنة في بطون أمهاتهم، وإن كان مختلف الأثر في التقدم والتأخر، ومنع البعض للبعض

من جهة قوته وضعفه بالقرب من الإنسان والبعد منه، وانتفاء الوسائط وتحققها قليلاً أو كثيراً، كالولد والأخ والعم، وهذا الأصل يقضي باستحقاق أصل الإرث مع حفظ الطبقات المتقدمة والمتأخرة.

• وأصل اختلاف الذكر والأنثى: في نحو وجود القرائح الناشئة عن الاختلاف في تجهيزهما بالتعقل والإحساسات، فالرجل بحسب طبعه إنسان التعقل، كما أن المرأة مظهر العواطف والإحساسات اللطيفة الرقيقة، وهذا الفرق مؤثر في حياتيهما، التأثير البارز في تدبير المال المملوك وصرفه في الحوائج، وهذا الأصل هو الموجب للاختلاف في السهام في الرجل والمرأة، وإن وقعا في طبقة واحدة كالابن والبنت، والأخ والأخت في الجملة، على ما سنبينه.

هـ. واستنتج من الأصل الأول ترتب الطبقات بحسب القرب والبعد من الميت، لفقدان الوسائط وقلتها وكثرتها، فالطبقة الأولى: هي التي تتقرب من الميت بلا واسطة، وهي الابن والبنت والأب والأم، والثانية: الأخ والأخت والجد والجدة، وهي تتقرب من الميت بواسطة واحدة وهي الأب أو الأم أو هما معاً، والثالثة: العم والعمة والخال والخالة، وهي تتقرب إلى الميت بواسطتين (وهما أب الميت أو أمه وجده أو جدته)، وعلى هذا القياس، والأولاد في كل طبقة يقومون مقام آبائهم ويمنعون الطبقة اللاحقة، وروعي حال الزوجين لاختلاط دمائهما بالزواج مع جميع الطبقات، فلا يمنعهما طبقة ولا يمنعان طبقة.

و. ثم استنتج من الأصل الثاني اختلاف الذكر والأنثى في غير الأم والكلالة المتقربة بالأم، بأن للذكر مثل حظ الأنثيين.

ز. والسهام الستة المفروضة في الإسلام (النصف، والثلثان، والثلث، والربع، والسدس، والثمن) وإن اختلفت، وكذا المال الذي ينتهي إلى أحد الوراث وإن تخلف عن فريضته غالباً بالرد أو النقص الوارد، وكذا الأب والأم وكلالة الأم وإن تخلفت فرائضهم عن قاعدة ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾، ولذلك يعسر البحث الكلي الجامع في باب الإرث، إلا أن الجميع بحسب اعتبار النوع في تخليف السابق للاحق، يرجع إلى استخلاف أحد الزوجين للآخر، واستخلاف الطبقة المولدة (وهم الآباء والأمهات) للطبقة المتولدة (وهم الأولاد)، والفريضة الإسلامية في كل من القبيلين - أعني الأزواج والأولاد - للذكر مثل حظ الأنثيين.

ح. وينتج هذا النظر الكلي أن الإسلام يرى اقتسام الثروة الموجودة في الدنيا بالثلث والثلثين:

فللأنثى ثلث، وللذكر ثلثان، هذا من حيث التملك، لكنه لا يرى نظير هذا الرأي في الصرف للحاجة، فإنه يرى نفقة الزوجة على الزوج، ويأمر بالعدل المقتضي للتساوي في المصرف، ويعطي للمرأة استقلال الإرادة والعمل فيما تملكه من المال، لا مداخلة للرجل فيه، وهذه الجهات الثلاث تنتج أن للمرأة أن تتصرف في ثلثي ثروة الدنيا (الثلث الذي تملكه، ونصف الثلثين الذين يملكهما الرجل)، وليس في قبال تصرف الرجل إلا الثلث.

٥. علام استقر حال النساء واليتامى في الإسلام؟:

أ. أما اليتامى: فهم يرثون كالرجال الأقوياء، ويربون وينمي أموالهم تحت ولاية الأولياء كالأب والجد أو عامة المؤمنين أو الحكومة الإسلامية، حتى إذا بلغوا النكاح وأونس منهم الرشد، دفعت إليهم أموالهم واستووا على مستوى الحياة المستقلة، وهذا أعدل السنن المتصورة في حقهم.

ب. وأما النساء: فإنهن بحسب النظر العام يملكن ثلث ثروة الدنيا، ويتصرفن في ثلثيها بما تقدم من البيان، وهن حرات مستقلات فيما يملكن، لا يدخلن تحت قيمومة دائمة ولا موقتة، ولا جناح على الرجال فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف.

ج. فالمرأة في الإسلام ذات شخصية تساوي شخصية الرجل في حرية الإرادة والعمل من جميع الجهات، ولا تفارق حالها حال الرجل إلا في ما تقتضيه صفتها الروحية الخاصة المخالفة لصفة الرجل الروحية، وهي أن لها حياة إحساسية، وحياة الرجل تعقلية، فاعتبر للرجل زيادة في الملك العام، ليفوق تدبير التعقل في الدنيا على تدبير الإحساس والعاطفة، وتدورك ما ورد عليها من النقص باعتبار غلبتها في التصرف، وشرعت عليها وجوب إطاعة الزوج في أمر المباشرة، وتدورك ذلك بالصداق، وحرمت القضاء والحكومة والمباشرة للقتال، لكونها أموراً يجب بناؤها على التعقل دون الإحساس، وتدورك ذلك بوجوب حفظ حماهن والدفاع عن حريمهن على الرجال، ووضع على عاتقهم أثقال طلب الرزق والإنفاق عليها وعلى الأولاد وعلى الوالدين، ولها حق حضانة الأولاد من غير إيجاب، وقد عدل جميع هذه الأحكام بأمور أخرى دعين إليها، كالتحجب، وقلة مخالطة الرجال، وتدبير المنزل، وتربية الأولاد.

د. وقد أوضح معنى امتناع الإسلام عن إعطاء التدابير العامة الاجتماعية ـ كتدبير الدفاع والقضاء والحكومة ـ للعاطفة والإحساس، ووضع زمامها في يدها، النتائج المرة التي يذوقها المجتمع البشري إثر

غلبة الإحساس على التعقل في عصرنا الحاضر، وأنت بالتأمل في الحروب العالمية الكبرى التي هي من هدايا المدنية الحاضرة، وفي الأوضاع العامة الحاكمة على الدنيا، وعرض هذه الحوادث على العقل والإحساس العاطفي، تقف على تشخيص ما منه الإغراء وما إليه النصح، والله الهادي.

هـ. على أن الملل المتمدنة من الغربيين لم يألوا جهداً ولم يقصروا حرصاً منذ مئات السنين في تربية البنات مع الأبناء في صف واحد، وإخراج ما فيهن من استعداد الكمال من القوة إلى الفعل، وأنت مع ذلك، إذا نظرت في فهرس نوابغ السياسة ورجال القضاء والتقنين وزعماء الحروب وقوادها (وهي الخلال الثلاث المذكورة: الحكومة، القضاء، القتال)، لم تجد فيه شيئاً يعتد به من أسماء النساء، ولا عدداً يقبل المقايسة إلى المئات والألوف من الرجال، وهذا في نفسه أصدق شاهد على أن طباع النساء لا تقبل الرشد والنماء في هذه الخلال التي لا حكومة فيها بحسب الطبع إلا للتعقل، وكلما زاد فيها دبيب العواطف، زادت خيبة وخسراناً.

و. وهذا وأمثاله من أقطع الأجوبة للنظرية المشهورة القائلة: إن السبب الوحيد في تأخر النساء عن الرجال في المجتمع الإنساني هو ضعف التربية الصالحة فيهن منذ أقدم عهود الإنسانية، ولو دامت عليهن التربية الصالحة الجيدة مع ما فيهن من الإحساسات والعواطف الرقيقة، لحقن الرجال أو تقدمن عليهم في جهات الكمال.

ز. وهذا الاستدلال أشبه بالاستدلال بما ينتج نقيض المطلوب، فإن اختصاصهن بالعواطف الرقيقة أو زيادتها فيهن، هو الموجب لتأخرهن فيما يحتاج من الأمور إلى قوة التعقل وتسلطه على العواطف الروحية الرقيقة كالحكومة والقضاء، وتقدم من يزيد عليهن في ذلك وهم الرجال، فإن التجارب القطعية تفيد أن من اختص بقوة صفة من الصفات الروحية، فإنما تنجح تربيته فيما يناسبها من المقاصد والمآرب، ولازمه: أن تنجح تربية الرجال في أمثال الحكومة والقضاء ويمتازوا عنهن في نيل الكمال فيها، وأن تنجح تربيتهن فيما يناسب العواطف الرقيقة ويرتبط بها من الأمور، كبعض شعب صناعة الطب، والتصوير، والموسيقى، والنسج، والطبخ، وتربية الأطفال، وتمريض المرضى، وأبواب الزينة ونحو ذلك، ويتساوى القبيلان فيما سوى ذلك.

ح. على أن تأخرهن فيما ذكر من الأمور لو كان مستنداً إلى الاتفاق والصدفة كما ذكر، لانتقض في

بعض هذه الأزمنة الطويلة التي عاش فيها المجتمع الإنساني، وقد خمنوها بملايين من السنين، كما أن تأخر الرجال فيما يختص من الأمور المختصة بالنساء كذلك، ولو صح لنا أن نعد الأمور اللازمة للنوع غير المنفكة عن مجتمعهم، وخاصة إذا ناسبت أموراً داخلية في البنية الإنسانية، من الاتفاقيات، لم يسع لنا أن نحصل على خلة طبيعية فطرية من خلال الإنسانية العامة، كميل طباعه إلى المدنية والحضارة، وحبه للعلم، وبحثه عن أسرار الحوادث ونحو ذلك، فإن هذه صفات لازمة لهذا النوع، وفي بنية أفراده ما يناسبها من القرائح، نعدها لذلك صفات فطرية، نظير ما نعد تقدم النساء في الأمور الكمالية المستظرفة وتأخرهن في الأمور التعقلية والأمور الهائلة والصعبة الشديدة، من مقتضى قرائحهن، وكذلك تقدم الرجال وتأخرهم في عكس ذلك.

ط. فلا يبقى بعد ذلك كله إلا انقباضهن من نسبة كمال التعقل إلى الرجال، وكمال الإحساس والتعطف إليهن، وليس في محله، فإن التعقل والإحساس في نظر الإسلام موهبتان إلهيتان مودعتان في بنية الإنسان لمآرب إلهية حقة في حياته، لا مزية لإحداهما على الأخرى، ولا كرامة إلا للتقوى، وأما الكمالات الأخرى كائنة ما كانت، فإنما تنمو وتربو إذا وقعت في صراطه، وإلا لم تعد إلا أوزاراً سيئة.

٦. قوانين الإرث الحديثة:

أ. هذه القوانين والسنن وإن خالفت قانون الإرث الإسلامي كماً وكيفاً على ما سيمر بك إجمالها، غير أنها استظهرت في ظهورها واستقرارها بالسنة الإسلامية في الإرث، فكم بين موقف الإسلام عند تشريع إرث النساء في الدنيا، وبين موقفهن من الفرق.

ب. فقد كان الإسلام يظهر أمراً ما كانت الدنيا تعرفه، ولا قرعت أسماع الناس بمثله، ولا ذكرته أخلاف عن أسلافهم الماضين وآبائهم الأولين، وأما هذه القوانين، فإنها أبديت وكلف بها أمم، حينما كانت استقرت سنة الإسلام في الإرث بين الأمم الإسلامية في معظم المعمورة بين مئات الملايين من الناس، توارثها الأخلاف من أسلافهم في أكثر من عشرة قرون، ومن البديهيات في أبحاث النفس: أن وقوع أمر من الأمور في الخارج، ثم ثبوتها واستقرارها، نعم العون في وقوع ما يشابهها، وكل سنة سابقة من السنن الاجتماعية مادة فكرية للسنن اللاحقة المجانسة، بل الأولى هي المادة المتحولة إلى الثانية، فليس لباحث اجتماعي أن ينكر استظهار القوانين الجديدة في الإرث بما تقدمها من الإرث الإسلامي، وتحوله إليها تحولاً

عادلاً أو جائراً.

ج. ومن أغرب الكلام ما ربما يقال ـ قاتل الله عصبية الجاهلية الأولى ـ: أن القوانين الحديثة إنما استفادت في موادها من قانون الروم القديمة، وأنت قد عرفت ما كانت عليه سنة الروم القديمة في الإرث، وما قدمته السنة الإسلامية إلى المجتمع البشري، وأن السنة الإسلامية متوسطة في الظهور والجريان العملي بين القوانين الرومية القديمة وبين القوانين الغربية الحديثة، وكانت متعرقة متعمقة في مجتمع الملايين ومئات الملايين من النفوس الإنسانية قروناً متوالية متطاولة، ومن المحال أن تبقى سدى، وعلى جانب من التأثير في أفكار هؤلاء المقننين.

د. وأغرب منه: أن هؤلاء القائلين يذكرون أن الإرث الإسلامي مأخوذ من الإرث الرومي القديم!

هـ. وبالجملة، فالقوانين الحديثة الدائرة بين الملل الغربية، وإن اختلفت في بعض الخصوصيات، غير أنها كالمطبقة على تساوي الرجال والنساء في سهم الإرث، فالبنات والبنون سواء، والأمهات والآباء سواء في السهام، وهكذا.

و. وقد رتبت الطبقات في قانون فرنسا على هذا النحو: البنون والبنات، الآباء والأمهات، الإخوة والأخوات، الأجداد والجدات، الأعمام والعمات، والأخوال والخالات، وقد أخرجوا علقة الزوجية من هذه الطبقات، وبنوها على أساس المحبة والعلقة القلبية، ولا يهمنا التعرض لتفاصيل ذلك وتفاصيل الحال في سائر الطبقات، من أرادها فليرجع إلى محلها.

ز. والذي يهمنا: هو التأمل في نتيجة هذه السنة الجارية، وهي اشتراك المرأة مع الرجل في ثروة الدنيا الموجودة بحسب النظر العام الذي تقدم، غير أنهم جعلوا الزوجة تحت قيمومة الزوج، لا حق لها في تصرف مالي في شيء من أموالها الموروثة إلا بإذن زوجها، وعاد بذلك المال منصفاً بين الرجل والمرأة ملكاً، وتحت ولاية الرجل تدبيراً وإدارة! وهناك جمعيات منتهضة يبذلون مساعيهم لإعطاء النساء الاستقلال، وإخراجهن من تحت قيمومة الرجال في أموالهن، ولو وفقوا لما يريدون، كانت الرجال والنساء متساويين من حيث الملك، ومن حيث ولاية التدبير والتصرف.

٧. مقايسة هذه السنن بعضها إلى بعض:

أ. ونحن بعد ما قدمنا خلاصة السنن الجارية بين الأمم الماضية وقرونها الخالية، إلى الباحث الناقد نحيل إليه قياس بعضها إلى البعض، والقضاء على كل منها بالتمام والنقص، ونفعه للمجتمع الإنساني وضره، من حيث وقوعه في صراط السعادة، ثم قياس ما سنه شارع الإسلام إليها، والقضاء بما يجب أن يقضى به.

ب. والفرق الجوهري بين السنة الإسلامية والسنن غيرها: في الغاية والغرض، فغرض الإسلام: أن تنال الدنيا صلاحها، وغرض غيره: أن تنال ما تشتهيها، وعلى هذين الأصلين يتفرع ما يتفرع من الروائع، قال تعالى: ﴿وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١٦]، وقال تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ١٩]

٨. الوصية:

أ. قد تقدم أن الإسلام أخرج الوصية من تحت الوراثة، وأفردها عنواناً مستقلاً، لما فيها من الملاك المستقل، وهو احترام إرادة المالك بالنسبة إلى ما يملكه في حياته، وقد كانت الوصية بين الأمم المتقدمة من طرق الاحتيال لدفع الموصي ماله أو بعض ماله إلى غير من تحكم السنة الجارية بإرثه، كالأب ورئيس البيت، ولذلك كانوا لا يزالون يضعون من القوانين ما يحدها، ويسد بنحو هذا الطريق المؤدي إلى إبطال حكم الإرث، ولا يزال يجري الأمر في تحديدها هذا المجرى حتى اليوم.

ب. وقد حدها الإسلام بنفوذها إلى ثلث المال، فهي غير نافذة في الزائد عليه، وقد تبعته في ذلك بعض القوانين الحديثة كقانون فرنسا، غير أن النظرين مختلفان، ولذلك كان الإسلام يحث عليها، والقوانين تردع عنها أو هي ساكتة.

ج. والذي يفيده التدبر في آيات الوصية والصدقات والزكاة والخمس ومطلق الإنفاق: أن في هذه التشريعات تسهيل طريق أن يوضع ما يقرب من نصف رقبة الأموال والثلثان من منافعها للخيرات والمبرات وحوائج طبقة الفقراء والمساكين، لتقرب بذلك الطبقات المختلفة في المجتمع، ويرتفع الفواصل البعيدة من بينهم، وتقام به أصلاب المساكين، مع ما في القوانين الموضوعة بالنسبة إلى كيفية تصرف المثرين في ثروتهم، من تقريب طبقتهم من طبقة المساكين، ولتفصيل هذا البحث محل آخر سيمر بك إن شاء الله

تعالى.

٢٢. الرق والاستعباد في القرآن والفطرة والتاريخ

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبادُكَ﴾ [المائدة: ١١٨]، وضع الطباطبائي مبحثا حول [الرق والاستعباد في منظور القرآن والفطرة والتاريخ الإسلامي]، خلاصته «الميزان: ٦/ ٣٣٨»:

أ. العبودية لله تعالى هي الأصل التكويني والتشريعي، وهي مأخوذة من معنى الرق الاجتماعي، لكنها تختلف عنه في الإطلاق والشمول، فلا مولى حقيقي إلا الله.

ب. الاستعباد في المجتمعات البشرية قام على ثلاثة أسباب: الحرب، والتغلب والسلطة، والولاية (كالأبوة)، وقد ألغى الإسلام سببين منها (التغلب والولاية) وأبقى سبب الحرب فقط، مع تضييق دائرته وإصلاح أحكامه.

ج. الإسلام شرع الاستعباد للأسرى المحاربين الذين يهددون المجتمع الديني، وسلب حريتهم لإبطال كيدهم، مع وصية شديدة بالإحسان إليهم، وجعل التحرير من أفضل القربات.

د. حرية الإنسان ليست مطلقة في أي مجتمع، لأن الاجتماع الفطري نفسه يقتضي تقييد الحرية بحفظ النظام، والعدو المحارب هو أولى من تسلب حريته.

هـ. قرارات إلغاء الرق في العصر الحديث كانت أقرب إلى الإلغاء اللفظي، بينما بقي الاستعباد المعنوي قائماً تحت مسميات (الاستعمار، الحماية، القيمومة) مع تشديد أشد مما شرعه الإسلام.

و. الحكم الفطري في استعباد المحارب لا يزول بتغيير الأسماء، والتربية الإيمانية للأسرى هي الغاية من استبقائهم في حالة الرق حتى يلتحقوا بالمجتمع الحر.

نصّ المبحث:

١. اعتبار العبودية لله سبحانه (المعنى التحليلي للرق):

أ. دلالة الآية على معنى العبودية: قوله تعالى: ﴿إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبادُكَ﴾ كلام منبئ عن معنى الرق والعبودية، ومشتمل على التعليل العقلي الكاشف عن أنه لو كان هناك عبد، كان من المسلم عند العقل أن لمولاه أن يتصرف فيه بالعذاب؛ لأنه مولاه المالك له.

• والعقل لا يحق الحكم بجواز التعذيب وتسويغ التصرف الشاق إلا بعد حكمه بإباحة سائر التصرفات غير الشاقة، فللمولى أن يتصرف في عبده كيف شاء، وإنما استثنى العقل التصرفات المستهجنة بما أنها تصرفات شنيعة، لا بما أن العبد عبد.

• ولازم ذلك: أن على العبد أن يطيع مولاه فيما كلفه به، وليس له أن يستقل بشيء من العمل إن لم يرض به مولاه، كما يشير إليه قوله: ﴿بَلْ عِبادٌ مُكْرَمُونَ لا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٧]، وقوله: ﴿ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً عَبْداً مَمْلُوكاً لا يَقْدِرُ عَلى شَيْءٍ﴾ [النحل: ٧٥]

ب. العبودية لله حقيقة تكوينية وتشريعية: القرآن يعد الناس عباداً لله، بل كل من في السماوات والأرض موسوم بسمة العبودية، قال تعالى: ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّماواتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمنِ عَبْداً﴾ [مريم: ٩٣]

• الإنسان عبد لله بحقيقة معنى العبودية؛ لأن الله مالك كل شيء بحقيقة الملك، فلا يملك شيء من نفسه ولا من غيره ضراً ولا نفعاً، ولا يستقل أمر في الوجود إلا ما ملكه الله تمليكاً لا يبطل ملكه تعالى.

• هذه السلطة الحقيقية هي المنشأ لوجوب انقيادهم لما يريده منهم بإرادته التشريعية، وهو مالكهم ملكاً تكوينياً يكونون به عبيده الداخرين لقضائه، وملكاً تشريعياً يوجب لهم السمع والطاعة.

• يتميز هذا الملك عن الملك الدائر بين الناس بأن الله مالك تكويناً على الإطلاق، فلا يجزى في العبودية التشريعية اتخاذ مولى سواه، قال: ﴿وَقَضى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، وأيضاً: العبودية لله مستوعبة لجميع ما يرجع إليهم، فلا يسعهم أن يعبدوا الله ببعض الجوارح دون بعض، أو أن يجعلوا بعض عبادتهم لله وبعضها لغيره.

ج. العبودية لله معنى تحليلي مأخوذ من العبودية الاجتماعية: العبودية المعتبرة بالنسبة إليه تعالى معنى تحليلي مأخوذ من العبودية التي يعتبره العقلاء في مجتمعهم، فلها أصل في المجتمع الإنساني.

٢. استعباد الإنسان وأسبابه في المجتمعات البشرية:

أ. أصل معنى الاستعباد: الاستعباد كان دائماً في المجتمع الإنساني شائعة معروفة حتى قريب من سبعين سنة قبل هذا التاريخ، وأصل معناه: كون النفس الإنسانية عند وجود شرائط خاصة سلعة مملوكة كسائر السلع، فإذا كانت النفس مملوكة كانت مسلوبة الاختيار مملوكة الأعمال والآثار، يتصرف فيها كيف

أريد.

ب. الأسباب الثلاثة للاستعباد: لم يكن الاستعباد متكئاً على إرادة جزافية، بل كان مبنياً على نوع من الغلبة والسيطرة، وعمدتهم في ذلك طوائف ثلاث:

• العدو المحارب: الذي لا هم له إلا أن يهلك الحرث والنسل، فهو خارج عن المجتمع، وله أن يتملك منه ما يشاء.

• الولاية (كالأبوة): حيث يرى الأب أن أولاده الضعفاء من توابعه في المجتمع، فله أن يتصرف فيهم حتى بالبيع والهبة.

• التغلب والسلطة: حيث يعتقد الرئيس الجبار أنه فوق المجتمع، فله نفوذ الحكم والتصرف في نفوسهم حتى بالملك والاستعباد.

ج. الأساس الفطري للملك والاستعباد: أصل الملك في المجتمع مبني على القدرة المغروزة في الإنسان على الانتفاع من كل شيء يمكنه أن ينتفع به، والإنسان يستخدم في سبيل إبقاء حياته كل ما قدر عليه، حتى الإنسان الذي هو مثله في الإنسانية، لكن حاجته المبرمة إلى الاجتماع والتعاون اضطرته إلى قبول الاشتراك مع سائر أفراد نوعه، فيكون مجتمعاً يختص كل جزء بعمل، ثم تقسم النتائج بينهم.

• ولأجل ذلك، إذا تأملت وجدت أنهم لا يعتبرون تملك الإنسان ما دام داخلاً في المجتمع، بل إما أن يكون محكوماً بالخروج عن المجتمع (كالعدو المحارب)، أو يكون المالك ذا خصيصة تدعوه إلى الاعتقاد بأنه فوق المجتمع.

٣. سير الاستعباد في التاريخ (من القدم إلى مؤتمر بروسل):

أ. الاستعباد في الأمم القديمة: سنة الاستعباد مجهولة من حيث تاريخ شيوعها، لكن الأشبه أن يكون الأرقاء مأخوذين أولاً بالقتال والتغلب، ثم يلحق به الأولاد والنساء، وقد كان دائرا بين الأمم المتمدنة القديمة: الهند، اليونان، الرومان، إيران، وبين اليهود والنصارى على ما تستفاد من التوراة والإنجيل.

• يقول (فردينان توتل) في معجمه: (كان الرق شائعاً عند الأقدمين، ويؤخذ من أسرى وسبايا الحرب والشعوب المغلوبة، وكان له نظام معروف عند اليهود واليونان والرومان والعرب في الجاهلية

والإسلام)

ب. إلغاء الرق في العصر الحديث: ألغي نظام الرق تدريجياً: في الهند سنة ١٨٤٣، وفي المستعمرات الفرنسية سنة ١٨٤٨، وفي الولايات المتحدة بعد حرب الانفصال سنة ١٨٦٥، وفي البرازيل سنة ١٨٨٨، ثم اتخذ مؤتمر بروسل سنة ١٨٩٠ قراراً بإلغاء الاستعباد، ومبدأ الإلغاء هو (تساوي البشر بالحقوق والواجبات)، غير أنه لا يزال موجوداً فعلاً بين بعض القبائل في إفريقيا وآسيا.

٤. ما الذي رآه الإسلام في مسألة الاستعباد؟:

أ. إلغاء سببين من الأسباب الثلاثة: قسم الإسلام الاستعباد بحسب أسبابه الثلاثة (الحرب، التغلب، الولاية) فألغى سببين من أصلهما:

- التغلب والسلطة: ألغى الامتيازات والاختصاصات الحيوية، وساوى بين الأفراد في حرمة نفوسهم وأعراضهم وأموالهم، فليس لوالي الأمر في الإسلام إلا الولاية على الناس في إجراء الحدود والأحكام وفي المصالح العامة، وأما ما يشتهيه لنفسه فهو كأحد الناس.
- الولاية (الأبوة): عدل ولاية الآباء لأبنائهم، فجعل لهم حق الحضانة والحفظ، وعليهم حق التربية والتعليم، فإذا بلغوا بالرشد فهم وآباؤهم سواء في الحقوق، وهم أحرار في حياتهم، وأكدت التوصية بالإحسان ومراعاة حرمة التربية، قال تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسانَ بِوالِدَيْهِ﴾ [لقمان: ١٤]، وقال: ﴿وَقَضى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً﴾ [الإسراء: ٢٣]

ب. إصلاح وضع النساء:

- وضع الإسلام للنساء من المكانة والزنة الاجتماعية ما لا يجوز التخطي عنه، فصرن بذلك أحد شقي المجتمع الإنساني، وأعطين زمام الازدواج والمال، وشاركن الرجال في أمور واختصصن عنهم بأمور، مع مراعاة تامة لقوام وجودهن، ثم سهل عليهن في أمور شق فيها على الرجال كالنفقة وحضور القتال.
- قال تعالى: ﴿لِلرِّجالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّساءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ﴾ [النساء: ٣١]، وقال: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، وقال: ﴿لَها ما كَسَبَتْ وَعَلَيْها مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، ثم ساوى بينهم في العزة والكرامة، وقال: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]

ج. إبقاء سبب الحرب فقط:

• أبقى الإسلام السبب الثالث وهو الحرب، أن يسبي الكافر المحارب لله ورسوله والمؤمنين، وأما اقتتال المؤمنين بعضهم مع بعض فلا سبي فيه، بل يقاتل الباغي حتى ينقاد لأمر الله، قال: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا.. فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللهِ﴾ [الحجرات: ٩ ـ ١٠]

• العدو المحارب الذي لا هم له إلا أن يفني الإنسانية ويهلك الحرث والنسل لا ترتاب الفطرة في أنه يجب أن لا يعد جزءاً من المجتمع، وأنه يجب دفعه بالإفناء فما دونه، والإسلام لما وضع بنية المجتمع على التوحيد، ألغى جزئية كل مستنكف عن التوحيد وحكومته، فكان الخارج عن الدين وعهده خارجاً عن المجتمع الإنساني، لا يعامل إلا معاملة غير الإنسان، فهو مسلوب الحرمة عن نفسه وعمله.

٥. السبيل إلى الاستعباد في الإسلام (كيفية التعامل مع المحاربين):

أ. الدعوة قبل القتال:

• يتأهب المسلمون على من يلونهم من الكفار، فيتمون عليهم الحجة ويدعونهم إلى كلمة الحق بالحكمة والموعظة والمجادلة بالتي هي أحسن، فإن أجابوا فإخوان في الدين، وإن أبوا الرد وكانوا أهل كتاب وقبلوا الجزية تركوا على ذمتهم، وإن أخذوا عهداً وفوا به، وإن لم يكن شيء من ذلك أوذنوا على سواء وقوتلوا.

• يقتل منهم من شهر سيفاً ودخل المعركة، ولا يقتل من ألقى السلم، ولا يقتل المستضعفون من الرجال والنساء والولدان، ولا يبيتون، ولا يغتالون، ولا يقطع عنهم الماء، ولا يعذبون، ولا يمثل بهم، يقاتلون حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله، فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين.

ب. ما يملكه الجيش بعد الغلبة: إذا غلبوا ووضعت الحرب أوزارها، فما تسلط عليه المسلمون من نفوسهم وأموالهم فهو لهم، وقد اشتمل تاريخ حروب رسول الله ومغازيه على صحائف غر مملوءة من السيرة العادلة الجميلة فيها لطائف الفتوة والمروة، وطرائف البر والإحسان.

٦. سيرة الإسلام في العبيد والإماء (المعاملة والتكريم والتحرير):

أ. الوصية بالإحسان والمعاملة الكريمة:

• إذا استقرت العبودية على من استقرت عليه صار ملك يمين، منافع عمله لغيره ونفقته على

مولاه، وقد وصى الإسلام أن يعامل المولى مع عبده معاملة الواحد من أهله، فيساويهم في لوازم الحياة وحوائجها، وكان رسول الله يؤاكل عبيده وخدمه ويجالسهم، ولا يؤثر نفسه عليهم في مأكل ولا ملبس.

• وأمر ألا يشق عليهم، ولا يعذبوا، ولا يسبوا، ولا يظلموا، وأجيز أن يتزوجوا فيما بينهم بإذن أهلهم، وأن يتزوج بهم الأحرار، وأن يشاركوهم في الشهادات، ويساهموهم في الأعمال حال الرق وبعد الانعتاق.

ب. مشاركتهم في الولايات والقيادة:

• بلغ من إرفاق الإسلام في حقهم أن شاركوا الأحرار في عامة الأمور، وقد قلد جمع منهم الولاية والإمارة وقيادة الجيش، ويوجد بين الصحابة الكبار عدة من الموالي كسلمان وبلال وغيرهما.

• وهذا رسول الله أعتق جاريته صفية بنت حي بن أخطب وتزوج بها، وتزوج جويرية بنت الحارث بعد وقعة بني المصطلق، وكان ذلك سبباً لانعتاق مائتي بيت من سباياهم.

• ومن الضروري من سيرة الإسلام أنه يقدم العبد المتقي على المولى الحر الفاسق، وأنه يبيح للعبد أن يتملك المال ويتمتع بعامة مزايا الحياة بإذن من أهله.

ج. التحرير والتخليص من الرق: أكد الإسلام الوصية وندب أجمل الندب إلى تحرير رقبتهم، وإخراجهم من ظرف الاستعباد إلى جو الحرية، ولم يقنع بذلك دون أن جعل تحرير الرقبة أحد خصال الكفارات (ككفارة القتل والإفطار)، وأجاز لهم الاشتراط والكتابة والتدبير، كل ذلك عناية بهم وقصداً إلى تخليصهم وإلحاقاً لهم بالمجتمع الإنساني الصالح.

٧. محصل البحث في الفصول السابقة:

تحصل مما مر أمور ثلاث:

أ. الأول: أن الإسلام لم يأل جهداً في إلغاء أسباب الاستعباد وتقليلها وتضعيفها حتى وقف على واحد منها لا محيص عن اعتباره بحكم الفطرة القاطع، وهو جواز استعباد كل إنسان محارب للدين مضاد للمجتمع الإنساني غير خاضع للحق بوجه من وجوه الخضوع.

ب. الثاني: أنه استعمل جميع الوسائل الممكنة في إكرام العبيد والإماء، وتقريب شئونهم الحيوية من حياة أجزاء المجتمع الحرة حتى صاروا كأحدهم، ولم يبق عليهم إلا حجاب واحد رقيق، وهو أن الزائد

من أعمالهم على واجب حياتهم لمواليهم لا لهم.

ج. الثالث: أنه احتال بكل حيلة مؤثرة إلى إلحاق صنف المماليك إلى مجتمع الأحرار بالترغيب والتحريض في موارد، وبالفرض والإيجاب في أخرى كالكفارات، وبالتسويغ والإنفاذ في مثل الاشتراط والتدبير والكتابة.

٨. سير الاستعباد في التاريخ (تفصيل إضافي ونظرة في بنائهم):

أ. نشأة الاستعباد وتطوره: ظهر الاستعباد أول ما ظهر بالسبي والأسر، وكانت القبائل قبل ذلك إذا غلبت في حروبها قتلت الأسرى عن آخرهم، ثم رأوا أن يتركوهم أحياء ويتملكوهم كسائر الغنائم الحربية لا لينتفعوا بأعمالهم بل إحساناً في حقهم وحفظاً للنوع.

- كان الاستعباد رائجاً في جزيرة العرب وإفريقيا وأوروبا وأميركا الجنوبية، وكان بين اليهود والنصارى، وكانت الروم واليونان أكثر الأمم تشديداً على العبيد.
- ذاع في الروم الشرقي فكر التحرير حتى لغا الرق فيها في القرن ١٣ الميلادي، وبقي في الروم الغربي على شكل آخر.
- في بريطانيا، وضعت مادة قانونية سنة ١٧٧٢ أن كل من دخل أرض بريطانيا فهو حر، وألغي الاستعباد فيها سنة ١٨٣٣، وأدت الدولة عشرين مليوناً ليرة أثمان من حررته.
- لغا الاستعباد في أميركا سنة ١٨٦٢ بعد مجاهدات شديدة، ثم انعقد قرار بروسل سنة ١٨٩٠ على إلغاء سنة الاستعباد.

ب. نقد الحرية الموهوبة: هذه الحرية الفطرية التي نسميها بالحرية الموهوبة للإنسان، لا تتفرع على أصل إلا على أن الإنسان مجهز بشعور باطني يميز له ما يلتذ به وما يتألم به، ثم بإرادة تبعثه إلى جذب ما يلذه ودفع ما يؤلمه، فكان له أن يختار لنفسه ما يشاء.

- لكن الإنسان لا يتأتى له أن يعيش إلا مع تصرف ما في المادة، ولا يتأتى له ذلك إلا بأن يختص بما يتصرف فيه نوعاً من الاختصاص «المُلْك»، فالذي يلبسه هذا لا يسع لذاك أن يلبسه، والذي يأكله فرد لا يمكن لغيره أن يستقل به، وليس ذلك إلا تحديداً لغير المتصرف في إطلاق إرادته، وتقييداً لحريته.

ج. المجتمع يقيد الحرية الفطرية: مما لا يشك فيه ذو مسكة أن بقاء الحرية الإنسانية على إطلاقها في

المجتمع الإنساني ولو لحظة يوجب اختلال النظام الاجتماعي من وقته، فهذا الاجتماع الذي هو فطري للإنسان يقيد إطلاق الحرية الفطرية، فلا يتأتى لمجتمع إنساني أن يعيش إلا مع تقييد ما لإطلاق الحرية، كما لا يتأتى له أن يعيش مع بطلان الحرية من أصلها.

• المقدار الذي تحدد به الحرية يختلف باختلاف المجتمعات بحسب كثرة القوانين وقلتها، لكن الذي لا مناص عنه في أي اجتماع: هو حفظ وجود الاجتماع، وحفظ السنن الدائرة والقوانين الجارية من النقص والانتقاض.

• فإذا كان كذلك، فأول حق مشروع للمجتمع في شريعة الفطرة أن يسلب الحرية عن عدو المجتمع في أصل اجتماعه، وأن يملك من عدوه المبيد لحياته نفسه وعمله، ويذهب بحرية إرادته بما يشاء من قتل فما دونه.

٩. نظرة في إلغاء الاستعباد (لفظاً ومعنىً):

أ. قرار الإلغاء لعب سياسي:

• أجرت الدول المعظمة قرار مؤتمر بروسل ومنعوا بيع الرقيق، وانعتقت الإماء والعبيد، لكن هذا المقدار ـ أعني ارتفاع اسم الاستعباد من الألسنة ـ هل يقنع الباحث الناقد؟ هل المسألة لفظية يجزى فيها المنع من ذكر الاسم، أم معنوية يراعى فيها حال المعنى بحسب حقيقته وآثاره الخارجية؟

• الحرب العالمية الثانية حملت الدول الفاتحة على عدوها المغلوب التسليم بلا شرط، ثم احتلوا بلادهم، وأخذوا ملايين من أموالهم، وتحكموا على نفوسهم وذراريهم، ونقلوا الملايين من أسراهم إلى داخل مملكتهم يستعملونهم فيما شاءوا.

• فليت شعري هل للاستعباد مصداق ليس به وإن منع من إطلاق لفظه؟ وهل له معنى إلا سلب إطلاق الحرية، وتملك الإرادة والعمل، وإنفاذ القوي المتعزز حكمه في الضعيف المستذل كيف شاء وأراد؟

ب. الاستعمار هو الاستعباد بعينه:

• يمكنك أن تستخرج الجواب بإمرار النظر في تاريخ الاستعمارات الأوروبية في آسيا وإفريقيا وأميركا، والفجائع التي ارتكبوها، والتحكمات التي أتوا بها، فقد تبين أنهم أخذوا في مرحلة العمل بما شرعه الإسلام من إباحة سلب إطلاق الحرية عند وجود سببها الفطري (حرب من يريد هدم المجتمع)،

لكنهم تعدوا هذا القسم المشروع إلى غيره غير المشروع (الاستعباد بسبب الغلبة والسلطة)، ولا يزالون يستعبدون الألوف والملايين، ويبيعون ويشترون، إلا أنهم لا يسمون ذلك استعباداً، وإنما يسمى استعماراً أو قيمومة أو حماية أو عناية وإعانة.

• لم يبق مما نسخه قرار بروسل ولا يزال يتباهى به الدول المتمدنة إلا الاستعباد من طريق بيع الأبناء والبنات والإخصاء، ولا فائدة هامة فيه تعود إليهم، ونسخه مع ذلك حجة لفظية تبليغية بأيديهم كسائر حججهم التي لا تعدو مقام اللفظ.

ج. نقد مبدأ (تساوي البشر في الحقوق والواجبات):

• مبدأ إلغاء الرق هو (تساوي البشر في الحقوق والواجبات)، فإن أريد به تساويهم في استحقاق ما لهم من الحقوق الواجبة مراعاتها، فهو لا يستلزم التسوية بين من هو جزء نافع في المجتمع وبين من ليس في صلاحيته أن ينضم إلى المجتمع، بل من الحكم الفطري أن يفرق بينهما بإعطاء الحرية للأول وسلبها عن الثاني.

• وإن أريد به أن الإنسانية مشتركة، وكان من حق المجتمع الراقي أن يربي كل إنسان حتى يلحق بالمجتمع الصالح، فلذلك حق، لكن ربما كان من شرائط التربية أن يسلب المربي حرية الإرادة والعمل حينا حتى تتم التربية، وهذا هو الذي يراه الإسلام.

• وإن أريد به أن من حق الحرية الإنسانية أن تطرد في الجميع ويخلى بين كل إنسان وإرادته المطلقة، فمن الواضح أن ذلك غير جائز التسليم ولا ميسور العمل على إطلاقه، وخاصة في الخصم المحارب.

١٠. لماذا لم يشرع الإسلام للرقيق تملك المال، ولم يحد الرق بالإسلام؟

الإشكال: لماذا لم يشرع الإسلام للرقيق تملك المال حتى يستعين به على حوائجه الضرورية من غير أن يكون كلا على مولاه؟ ولماذا لم يحدد الرق بالإسلام حتى ينعتق العبد بالإسلام وينمحي عنه لوث المحرومية اللازمة له ولأعقابه إلى يوم القيامة؟

الجواب:

أ. الحكم باستقرار الرق والحرمان من تملك المال إنما ظهوره ووقوعه بحسب نظر التشريع في أول زمان الاستيلاء عليه، وحكم الفطرة عليهم ـ وهم الأعداء المحاربون ـ بجواز سلب الحرية إنما هو لإبطال

كيدهم وسلب قوتهم على المقاومة لهدم المجتمع الديني الصالح، ولا قوة ولا قدرة إلا بالملك، فإذا لم يملكوا عملاً ولا نتاج عمل لم يقووا على المخاصمة والمحاربة، نعم، أجاز الإسلام لهم أن يتملكوا في الجملة بتمليك الموالي، وهذا ملك في طول ملك، وليس فيه محذور الاستقلال بالتصرف.

ب. وأما تحديد رقهم بالإيمان، فهو أمر يبطل السياسة الدينية في حفظ بيضة الإسلام وإقامة المجتمع الديني على ساقه وبسط التربية الدينية على هؤلاء المحاربين المستعلى عليهم بالعدة والقوة، ولو لا ذلك لدخلوا في ظاهر الدين بمجرد أن استقرت عليهم سيطرة الدين، ثم عادوا لما نهوا عنه.

ج. وليس لمعترض أن يعترض على أمة غالبة غلبت بتضحية النفوس والأموال فضربت على عدوها بالذلة والمسكنة، وحفظتهم على حالة الرق: بأن رجالهم قاتلوا وقتلوا وأفسدوا فأخذوا بالأسر، فما ذنب الأصاغر من الذراري المتولدين بعد ذلك؟ وذلك أنهم ضحايا آبائهم.

د. بعد ذلك كله، لا ينبغي أن ينسى أن للحكومة الإسلامية أن تحتال في انعتاق الرقيق بشراء وعتق ونحو ذلك إذا أحرزت أن الأصلح بحال المجتمع الإسلامي ذلك.

٢٣. الملك في الإسلام

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَوْلا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾ [البقرة: ٢٥١]، وضع الطباطبائي مبحثا حول [الملك في الإسلام (بحث في ضرورة الملك وطبيعته والموقف القرآني منه)]، خلاصته «الميزان: ٣/ ١٤٤»:

أ. الملك (بالكسر) أي الاختصاص بالشيء، هو اعتبار ضروري لا غنى للبشر عنه، والملك (بالضم) أي السلطنة على الأفراد، هو أيضاً اعتبار ضروري في الاجتماع الإنساني، لأن الأفراد المجتمعين لتبائن إراداتهم لا يلبثون دون أن يقع الاختلاف والهرج والمرج، فلا بد من قوة قاهرة تسيطر على الجميع وتضع كل واحد في محله.

ب. الاجتماعات الإنسانية مرت بمراحل في نظام الملك: من الملك المطلق (الاستبدادي) إلى الملك المشروط (الدستوري) إلى ملك الجمهور (الرئاسة المؤجلة)، وكلها محاولات لإصلاح هذا الأمر الضروري.

ج. النبوة منذ أقدم عهودها تدعو إلى العدل وتمنع عن الظلم، وتندب إلى عبادة الله والتسليم له، وتنهى عن اتباع الفراعنة والطغاة، والقرآن استنهض الناس على الامتناع عن طاعة المفسدين والإباء عن الضيم، وأخبر عن عواقب الظلم والطغيان.

د. القرآن يعد الملك كرامة إذا اجتمع مع التقوى، والتقوى حسابه على الله، فلا فخر لأحد على أحد بشيء دنيوي، والملك في نظر المسلم ليس إلا تحمل الجهد والمشقة، مع الأجر العظيم عند الله إن لزم صراط العدل.

هـ. القرآن لم يدع الناس إلى تأسيس الملك وتشييد بنيانه، بل دعا إلى الاجتماع والاتحاد على الدين، وجعله هو الأصل، وقال: ﴿وَأَنَّ هذَا صِراطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾، ودعا إلى كلمة سواء: ألا نعبد إلا الله، ولا نتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله.

نصّ المبحث:

١. ضرورة الملك في المجتمع الإنساني:

أ. اعتبار الملك بالكسر (الاختصاص): تقدم في بعض الأبحاث السابقة أن اعتبار أصل الملك (بالكسر) من الاعتبارات الضرورية التي لا غنى للبشر عنها في حال سواء كان منفرداً أو مجتمعاً، وأن أصله ينتهي إلى اعتبار الاختصاص.

ب. اعتبار الملك بالضم (السلطنة): وأما الملك (بالضم) وهو السلطنة على الأفراد، فهو أيضاً من الاعتبارات الضرورية التي لا غنى للإنسان عنها، والذي يحتاج إليه ابتداءً هو الاجتماع من حيث تألفه من أجزاء كثيرة مختلفة المقاصد متبائنة الإرادات، دون الفرد من حيث إنه فرد، فإن الأفراد المجتمعين لتبائن إراداتهم واختلاف مقاصدهم لا يلبثون دون أن يقع الاختلاف بينهم، فيتغلب كل على الآخرين، فيقع الهرج والمرج، ويعود الاجتماع الذي اتخذوه وسيلة إلى سعادة الحياة ذريعة إلى الشقاء والهلاك، ولا سبيل إلى رفع هذه الغائلة إلا بجعل قوة قاهرة على سائر القوى، مسيطرة على جميع الأفراد المجتمعين، حتى تعيد القوى الطاغية إلى حاق الوسط، وترفع الدانية المستهلكة إليه أيضاً، فتتحد جميع القوى من حيث المستوى، ثم تضع كل واحدة منها في محلها الخاص وتعطي كل ذي حق حقه.

ج. تطور نظام الملك في التاريخ:

• لم تكن الإنسانية في حين من الأحيان خالية الذهن عن فكر الاستخدام، فلم تكن الاجتماعات في الأعصار السالفة خالية عن رجال متغلبين على الملك، مستعلين على سائر الأفراد ببسط الرقية والتملك على النفوس والأموال، وكانت بعض فوائد الملك (وهو وجود من يمنع عن طغيان بعض الأفراد على بعض) تترتب على وجود هذا الصنف من المتغلبين في الجملة، وإن كانوا هم أنفسهم قوى طاغية من غير حق مرضي، وذلك لكونهم مضطرين إلى حفظ الأفراد في حال الذلة والاضطهاد حتى لا يتقوى من يثب على حقوق بعض الأفراد فيثب يوماً عليهم أنفسهم.

• ولم تزل الاجتماعات على هذه الحال حتى تضجرت من سوء سير هؤلاء المتسمين بالملوك، فوضعت قوانين تعين وظائف الحكومة، وأجبرت الملوك باتباعها، فصار الملك مشروطاً بعد ما كان مطلقاً.

• ثم أحست الاجتماعات ببغي ملوكهم، فبدلوا الملك برئاسة الجمهور، فانقلب الملك المؤبد المشروط إلى ملك مؤجل مشروط.

د. والذي يتحصل من جميع هذه المساعي: أن لا غنى للمجتمع الإنساني عن هذا المقام (وهو مقام الملك وإن تغيرت أسماؤه)، لأن طروق الهرج والمرج واختلال أمر الحياة الاجتماعية من لوازم عدم اجتماع أزمة الإرادات والمقاصد في إرادة واحدة.

٢. دور النبوة في إصلاح نظام الملك:

أ. الدعوة إلى العدل ومنع الظلم: للنبوة في هذا الإصلاح السهم الأوفى، فإن انتشار قول ما بين العامة وخاصة، إذا كان مما يرتبط بالغريزة ويستحسنه القريحة ويطمئن إليه النفوس، هو أقوى سبب لتوحيد الميول المتفرقة وجعل الجماعات المتشتتة يداً واحدة، ومن الضروري أن النبوة منذ أقدم عهود ظهورها تدعو الناس إلى العدل، وتمنعهم عن الظلم، وتندبهم إلى عبادة الله والتسليم له، وتنهاهم عن اتباع الفراعنة الطاغين والنماردة المستكبرين.

ب. شواهد من القرآن: حكى القرآن كثيراً من الوحي المنزل على الأنبياء في معارضة الطغاة:

• نوح عليه السلام يشكو: ﴿رَبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي وَاتَّبَعُوا مَنْ لَمْ يَزِدْهُ مالُهُ وَوَلَدُهُ إِلَّا خَساراً﴾ [نوح: ٢١]

• هود عليه السلام لقومه: ﴿أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ وَتَتَّخِذُونَ مَصانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ وَإِذا

بَطَشْتُمْ بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ﴾ [الشعراء: ١٢٨ ـ ١٣٠]

• صالح عليه السلام: ﴿فَاتَّقُوا اللهَ وَأَطِيعُونِ وَلا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلا يُصْلِحُونَ﴾ [الشعراء: ١٥٠ ـ ١٥٢]

• موسى وإبراهيم وعيسى وسائر الأنبياء قاموا لمعارضة فرعون ونمرود ومترفي أعصارهم، وتقبيح سيرهم الظالمة.

ج. استنهاض القرآن: استنهاض القرآن الناس على الامتناع عن طاعة المفسدين والإباء عن الضيم، وإنباؤه عن عواقب الظلم والفساد والطغيان، كقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعادٍ إِرَمَ ذاتِ الْعِمادِ.. الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلادِ فَأَكْثَرُوا فِيها الْفَسادَ فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذابٍ﴾ [الفجر: ٦ ـ ١٣]

٣. الملك في نظر القرآن (الكرامة والتقوى):

أ. ضرورة الملك: أتم بيان لضرورة الملك قوله: ﴿وَلَوْلا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾ [البقرة: ٢٥١]، وقد مر بيان دلالة الآية بوجه عام.

ب. الملك نعمة وموهبة مشروطة بالتقوى: القرآن يعد الملك نعمة وموهبة، كقوله: ﴿وَآتَيْناهُمْ مُلْكاً عَظِيماً﴾ [النساء: ٥٤]، وقوله: ﴿وَاللهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشاءُ﴾ [البقرة: ٢٤٧]، لكنه إنما يعده كرامة إذا اجتمع مع التقوى، لحصره الكرامة على التقوى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]، والتقوى حسابه على الله، فلا فخر لأحد على أحد بشيء، لأن الأمر الدنيوي لا مزية له، والأمر الأخروي إلى الله، فلا يبقى للإنسان المتلبس بالملك إلا تحمل الجهد والمشقة، مع الأجر العظيم عند الله إن لزم صراط العدل والتقوى.

٤. دعوة القرآن إلى الاجتماع على الدين لا على الملك:

أ. القرآن لم يدع إلى تأسيس الملك: القرآن لم يدع الناس إلى الاجتماع على تأسيس الملك وتشييد بنيان القيصرية والكسروية، وإنما تلقى الملك شأناً من الشئون اللازمة المراعاة في المجتمع الإنساني، نظير التعليم أو إعداد القوة لإرهاب الكفار.

ب. الدعوة إلى الاجتماع على الدين: إنما دعا القرآن الناس إلى الاجتماع والاتحاد والاتفاق على الدين، ونهاهم عن التفرق والشقاق فيه، وجعله هو الأصل، قال تعالى: ﴿وَأَنَّ هذا صِراطِي مُسْتَقِيماً

فَاتَّبِعُوهُ وَلا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ [الأنعام: ١٥٣]، وقال: ﴿قُلْ يا أَهْلَ الْكِتابِ تَعالَوْا إِلى كَلِمَةٍ سَواءٍ بَيْنَنا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً أَرْباباً مِنْ دُونِ اللهِ﴾ [آل عمران: ٦٤]، فالقرآن لا يدعو الناس إلا إلى التسليم لله وحده، ويعتبر من المجتمع الديني، ويدحض ما دون ذلك من عبادة الأنداد، والخضوع لكل قصر مشيد، وملك قيصري وكسروي، والتفرق بافراز الحدود وتفريق الأوطان.

٢٤. الملكية والاختصاص

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٨٨] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [الملكية والاختصاص: أصل فطري في نظام التكوين والاجتماع]، خلاصته «الميزان: ٢/ ٥٣»:

أ. كل موجود في الكون يفعل أفعاله للانتفاع بها في حفظ وجوده وبقائه، وهذا أمر فطري لا شبهة فيه.

ب. التصرف في المادة لرفع الحاجة لا يتم إلا بالاختصاص، أي أن الفعل الواحد لا يقوم بفاعلين، وهذا أصل الاختصاص الفطري.

ج. الاختصاص هو معنى (اللام) في قولنا (لي هذا ولك ذلك)، وهو أصل الملكية والحق.

د. الحيوان والأطفال يشهدون بهذا الأصل في تنازعهم على ما حازوه من غذاء أو مسكن أو زوج.

هـ. الاجتماع الإنساني لا يستحكم إلا بهذا الأصل الفطري، ويتنوع إلى أنواع كالملك والحق وغيرها.

و. يختلف الناس في أسباب الملك وموضوعاته، لكن أصل الملك في الجملة لا مناص منه، حتى المخالفون للملك ينقلونه إلى المجتمع أو الدولة، ولا يقدرون على سلبه من أصله.

ز. إبطال هذا الأصل يؤدي إلى فناء الإنسان، لأنه حكم فطري.

نصّ المبحث:

١. الفعل لغرض النفع:

كل ما بين أيدينا من الموجودات المكونة، ومنها النبات والحيوان والإنسان، فإنه يتصرف في الخارج عن دائرة وجوده مما يمكن أن ينتفع به في إبقاء وجوده، لحفظ وجوده وبقائه، فلا خبر في الوجود عن موجود غير فعال، ولا خبر عن فعل يفعله فاعله لا لنفع يعود إليه، فهذه أنواع النبات تفعل ما تفعل لتنتفع به لبقائها ونشوئها وتوليد مثلها، وكذلك أقسام الحيوان والإنسان تفعل ما تفعل لتنتفع به بوجه، ولو انتفاعاً خيالياً أو عقلياً، فهذا مما لا شبهة فيه.

٢. أصل الاختصاص: الفعل لا يقوم بفاعلين:

وهذه الفواعل التكوينية تدرك بالغريزة الطبيعية، والحيوان والإنسان بالشعور الغريزي، أن التصرف في المادة لرفع الحاجة الطبيعية والانتفاع في حفظ الوجود والبقاء، لا يتم للواحد منها إلا مع الاختصاص، بمعنى أن الفعل الواحد لا يقوم بفاعلين (فهذا حاصل الأمر وملاكه)، ولذلك، فالفاعل من الإنسان أو ما ندرك ملاك أفعاله، فإنه يمنع عن المداخلة في أمره والتصرف فيما يريد هو التصرف فيه، وهذا أصل الاختصاص الذي لا يتوقف في اعتباره إنسان، وهو معنى (اللام) الذي في قولنا: (لي هذا ولك ذلك)، و(لي أن أفعل كذا ولك أن تفعل كذا)

٣. شهادة الحيوان والأطفال:

ويشهد به ما نشاهده من تنازع الحيوان فيما حازه من عش أو كن أو وكر، أو ما اصطاده أو وجده مما يتغذى به، أو ما ألفه من زوج ونحو ذلك، وما نشاهده من تشاجر الأطفال فيما حازوه من غذاء ونحوه، حتى الرضيع يشاجر الرضيع على الثدي.

٤. الاجتماع الإنساني والاختصاص:

ثم إن ورود الإنسان في ساحة الاجتماع بحكم فطرته وقضاء غريزته، لا يستحكم به إلا ما أدركه بأصل الفطرة إجمالاً، ولا يوجب إلا إصلاح ما كان وضعه أولاً وترتيبه وتعظيمه في صورة النواميس الاجتماعية الدائرة، وعند ذلك يتنوع الاختصاص الإجمالي المذكور أنواعاً متفرقة ذات أسماء مختلفة، فيسمى الاختصاص المالي ﴿مُلْكًا﴾، وغيره ﴿حَقًّا﴾، وغير ذلك.

٥. الاختلاف في أسباب الملك وموضوعاته:

أ. وهم وإن أمكن أن يختلفوا في تحقق الملك من جهة أسبابه، كالوراثة والبيع والشراء والغصب

بقوة السلطان وغير ذلك، أو من جهة الموضوع الذي هو المالك، كالإنسان الذي هو بالغ أو صغير، أو عاقل أو سفيه، أو فرد أو جماعة، إلى غير ذلك من الجهات، فيزيدوا في بعض، وينقصوا من بعض، ويثبتوا لبعض وينفوا عن بعض، لكن أصل الملك في الجملة مما لا مناص لهم عن اعتباره، ولذلك نرى أن المخالفين للملك يسلبونه عن الفرد، وينقلونه إلى المجتمع أو الدولة الحاكمة عليهم، وهم مع ذلك غير قادرين على سلبه عن الفرد من أصله، ولن يقدروا على ذلك، فالحكم فطري، وفي بطلان الفطرة فناء الإنسان.

ب. وسنبحث في ما يتعلق بهذا الأصل الثابت من حيث أسبابه، كالتجارة والربح والإرث والغنيمة والحيازة، ومن حيث الموضوع، كالبالغ والصغير وغيرهما، في موارد يناسب ذلك إن شاء الله العزيز.

٢٥. الأصل القرآني في الملكية والتصرف

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ [النساء: ٥] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [جميع المال لجميع الناس: الأصل القرآني في الملكية والتصرف]، خلاصته «الميزان: ٤/ ١٧١»:

أ. المال لله ملكاً حقيقياً، جعله قياماً ومعاشاً للمجتمع الإنساني، ولم يقفه على شخص دون شخص.

ب. الله أذن للجميع في الاختصاص بهذا المال على طبق أسباب مشروعة (كالوراثة، والحيازة، والتجارة)، وشرط للتصرف أموراً كالعقل والبلوغ.

ج. الأصل الثابت: أن الجميع للجميع، وتُراعى المصالح الخاصة بشرط انحفاظ المصلحة العامة، وعند المزاحمة يُقدّم صلاح المجتمع.

د. من فروع هذا الأصل: أحكام الإنفاق، ومعظم أحكام المعاملات، وغيرها.

هـ. القرآن أيد هذا الأصل بقوله: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾

نصّ المبحث:

١. المال ملك لله:

هذه حقيقة قرآنية هي أصل لأحكام وقوانين هامة في الإسلام، أعني ما تفيده هذه الآية: أن المال لله ملكاً حقيقياً، جعله قياماً ومعاشاً للمجتمع الإنساني، من غير أن يقفه على شخص دون شخص وقفاً لا يتغير ولا يتبدل، وهبة تنسلب معها قدرة التصرف التشريعي، ثم أذن في اختصاصهم بهذا الذي خوله الجميع، على طبق أسباب مشرعة كالوراثة والحيازة والتجارة وغير ذلك، وشرط لتصرفهم أموراً كالعقل والبلوغ ونحو ذلك.

٢. الأصل الثابت: الجميع للجميع:

والأصل الثابت الذي يراعى حاله ويتقدر به فروعه، هو كون الجميع للجميع، فإنما تراعى المصالح الخاصة على تقدير انحفاظ المصلحة العامة التي تعود إلى المجتمع، وعدم المزاحمة، وأما مع المزاحمة والمفاوتة، فالمقدم هو صلاح المجتمع من غير تردد.

٣. فروع هذا الأصل:

ويتفرع على هذا الأصل الأصيل في الإسلام فروع كثيرة هامة، كأحكام الإنفاق، ومعظم أحكام المعاملات، وغير ذلك، وقد أيده الله تعالى في موارد من كتابه، كقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، وقد أوردنا بعض الكلام المتعلق بهذا المقام في البحث عن آيات الإنفاق من سورة البقرة، فليراجع هناك.

٢٦. معنى الرزق في القرآن

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [آل عمران: ٢٦-٢٧] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [معنى الرزق في القرآن: حقيقته، أنواعه، وعلاقته بالخير والخلق]، خلاصته «الميزان: ٣/ ١٣٧»:

أ. الرزق في الأصل كان مختصاً بالغذاء، ثم توسع ليشمل كل ما يصل إلى الإنسان وينتفع به، كالمال والجاه والعلم.

ب. الرزق بحسب الحقيقة لا ينتسب إلا إلى الله، وما ينسب لغيره فهو بالإذن والتمليك.

ج. النفع المحرم (كالمال الحرام) ليس رزقاً بحسب التشريع، لكنه رزق بحسب التكوين، ولا منافاة بين الجهتين.

د. كل ما يناله الإنسان من الخير فهو رزق من الله، والشر الذي يصيبه فهو من نفسه، لأن الخير كله من الله.

هـ. الرزق والخير والخلق متساوية في المصداق، لكنها تختلف في الاعتبار: الرزق يحتاج إلى مرزوق، والخير يحتاج إلى محتاج طالب، والخلق لا يحتاج إلى شيء.

و. الرزق عطية من الله بلا عوض، وهو حق جعله الله على نفسه، لا استحقاق للمرزوق.

ز. الرزق نوعان: عام (يمد كل موجود في بقائه)، وخاص (في مجرى الحلال)، وكلاهما مقدران.

ح. الرزق هو ما ينتفع به فعلاً، فمن أوتي مالاً كثيراً ولم يأكل إلا القليل، فإن رزقه هو ما أكله.

ط. قوله: ﴿بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ يعني بلا عوض ولا استحقاق، لا أنه غير مقدر، لأن آيات القدر تدل على التقدير.

نصّ المبحث:

١. معنى الرزق:

أ. الرزق معروف، والذي يتحصل من موارد استعماله: أن فيه شوباً من معنى العطاء، كرزق الملك الجندي، ويقال لما قرره الملك لجنديه مما يؤتاه جملة: (رزقة)، وكان يختص بما يتغذى به لا غير، كما قال تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، فلم يعد الكسوة رزقاً.

ب. ثم توسع في معناه، فعد كل ما يصل الإنسان من الغذاء رزقاً، كأنه عطية بحسب الحظ والجد، وإن لم يعلم معطيه، ثم عمم، فسمى كل ما يصل إلى الشيء مما ينتفع به رزقاً، وإن لم يكن غذاءً، كسائر مزايا الحياة من مال وجاه وعشيرة وأعضاد وجمال وعلم وغير ذلك، قال تعالى: ﴿تَسْأَلُهُمْ خَرْجًا فَخَرَاجُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ [المؤمنون: ٧٢]، وقال فيما يحكي عن شعيب: ﴿قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَرَزَقَنِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا﴾ [هود: ٨٨]، والمراد به النبوة والعلم، إلى غير ذلك من الآيات.

٢. الرزق بحسب الحقيقة لله:

والمتحصل من قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨]، والمقام مقام الحصر:

أ. أولاً: أن الرزق بحسب الحقيقة لا ينتسب إلا إليه، فما ينسب إلى غيره تعالى من الرزق، كما يصدقه أمثال قوله تعالى: ﴿وَاللهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ [الجمعة: ١١]، حيث أثبت رازقين وعده تعالى خيرهم، وقوله: ﴿وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ﴾ [النساء: ٥]، كل ذلك من قبيل النسبة بالغير، كما أن الملك والعزة لله تعالى لذاته، ولغيره بإعطائه وإذنه، فهو الرزاق لا غير.

ب. وثانياً: أن ما ينتفع به الخلق في وجودهم مما ينالونه من خير، فهو رزقهم والله رازقه، ويدل على ذلك ـ مضافاً إلى آيات الرزق على كثرتها ـ آيات كثيرة أخر، كالآيات الدالة على أن الخلق والأمر والحكم والملك (بكسر الميم) والمشيئة والتدبير والخير لله محضاً، عز سلطانه.

ج. وثالثاً:

- أن ما ينتفع به الإنسان انتفاعاً محرماً، لكونه سبباً للمعصية، لا ينسب إليه تعالى، لأنه تعالى نفي نسبة المعصية إلى نفسه من جهة التشريع، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ اللهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٢٨]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ إلى أن قال: ﴿وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾ [النحل: ٩٠]، وحاشاه سبحانه أن ينهي عن شيء ثم يأمر به، أو ينهي عنه ثم يحصر رزقه فيه.
- ولا منافاة بين عدم كون نفع محرم رزقاً بحسب التشريع، وكونه رزقاً بحسب التكوين، إذ لا تكليف في التكوين حتى يستتبع ذلك قبحاً، وما بينه القرآن من عموم الرزق إنما هو بحسب حال التكوين، وليس البيان الإلهي بموقوف على الأفهام الساذجة العامية، حتى يضرب صفحاً عن التعرض للمعارف الحقيقية، وفي القرآن شفاء لجميع القلوب، لا يستضر به إلا الخاسرون، قال تعالى: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ [الإسراء: ٨٢]
- على أن الآيات تنسب الملك الذي لأمثال نمرود وفرعون، والأموال والزخارف التي بيد أمثال قارون، إلى إيتاء الله سبحانه، فليس إلا أن ذلك كله بإذن الله، آتاهم ذلك امتحاناً وإتماماً للحجة، وخذلاناً واستدراجاً ونحو ذلك، وهذا كله نسب تشريعية، وإذا صحت النسبة التشريعية من غير محذور لزوم

القبح، فصحة النسبة التكوينية التي لا مجال للحسن والقبح العقلائيين فيها، أوضح.

٣. الرزق والخير والخلق متساوية في المصداق:

أ. ثم إنه تعالى ذكر أن كل شيء فهو مخلوق له، منزل من عنده من خزائن رحمته، كما قال: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ [الحجر: ٢١]، وذكر أيضاً أن ما عنده فهو خير، قال تعالى: ﴿وَمَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ﴾ [القصص: ٦٠]، وانضمام الآيتين وما في معناهما من الآيات يعطي أن كل ما يناله شيء في العالم ويتلبس به مدى وجوده، فهو من الله سبحانه، وهو خير له ينتفع به ويتنعم بسببه، كما يفيده أيضاً قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ [السجدة: ٧]، مع قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [غافر: ٦٢]

ب. وأما كون بعض ما ينال الأشياء من المواهب الإلهية شراً يستضر به، فإنما شرّيته وإضراره نسبي، متحقق بالنسبة إلى ما يصيبه خاصة، مع كونه خيراً نافعاً بالنسبة إلى آخرين، وبالنسبة إلى علله وأسبابه في نظام الكون، كما مر يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩]، وقد مر البحث عن هذا المعنى فيما مر.

ج. وبالجملة، جميع ما يفيضه الله على خلقه من الخير ـ وكله خير ـ ينتفع به، يكون رزقاً بحسب انطباق المعنى، إذ ليس الرزق إلا العطية التي ينتفع بها الشيء المرزوق، وربما أشار إليه قوله تعالى: ﴿وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ﴾ [طه: ١٣١]

د. ومن هنا يظهر أن الرزق والخير والخلق بحسب المصداق ـ على ما يبينه القرآن ـ أمور متساوية، فكل رزق خير ومخلوق، وكل خلق رزق وخير، وإنما الفرق:

- أن الرزق يحتاج إلى فرض مرزوق يرتزق به، فالغذاء رزق للقوة الغاذية لاحتياجها إليه، والغاذية رزق للواحد من الإنسان لاحتياجه إليها، والواحد من الإنسان رزق لوالديه لانتفاعهما به.
- وكذا وجود الإنسان خير للإنسان بفرضه عارياً عن هذه النعمة الإلهية، قال تعالى: ﴿الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ [طه: ٥٠]
- والخير يحتاج إلى فرض محتاج طالب، يختار من بين ما يواجهه ما هو مطلوبه، فالغذاء خير للقوة الغاذية بفرضها محتاجة إليه طالبة له، تنتخبه وتختاره إذا أصابته، والقوة الغاذية خير للإنسان، ووجود

الإنسان خير له بفرضه محتاجاً طالباً.

• وأما الخلق والإيجاد، فلا يحتاج من حيث تحقق معناه إلى شيء ثابت أو مفروض، فالغذاء مثلاً مخلوق موجود في نفسه، وكذا القوة الغاذية مخلوقة، والإنسان مخلوق.

٤. الرزق عطية بلا عوض:

أ. ولما كان كل رزق لله، وكل خير لله محضاً، فما يعطيه تعالى من عطية، وما أفاضه من خير، وما يرزقه من رزق، فهو واقع من غير عوض، وبلا شيء مأخوذ في مقابله، إذ كل ما فرضناه من شيء فهو له تعالى حقاً، ولا استحقاق هناك، إذ لا حق لأحد عليه تعالى إلا ما جعل هو على نفسه من الحق، كما جعله في مورد الرزق، قال تعالى: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦]، وقال تعالى: ﴿فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ﴾ [الذاريات: ٢٣]

ب. فالرزق مع كونه حقاً على الله، لكونه حقاً مجعولاً من قبله، عطية منه من غير استحقاق للمرزوق من جهة نفسه، بل من جهة ما جعله على نفسه من الحق.

ج. ومن هنا يظهر أن للإنسان المرتزق بالمحرمات رزقاً مقدراً من الحلال بنظر التشريع، فإن ساحته تعالى منزهة من أن يجعل رزق إنسان حقاً ثابتاً على نفسه، ثم يرزقه من وجه الحرام، ثم ينهاه عن التصرف فيه ويعاقبه عليه.

٥. الرزق نوعان: عام وخاص:

وتوضيحه ببيان آخر:

أ. أن الرزق لما كان هو العطية الإلهية بالخير، كان هو الرحمة التي له على خلقه، وكما أن الرحمة رحمتان:

• رحمة عامة: تشمل جميع الخلق من مؤمن وكافر، ومتق وفاجر، وإنسان وغير إنسان.

• رحمة خاصة: وهي الرحمة الواقعة في طريق السعادة، كالإيمان والتقوى والجنة.

ب. كذلك الرزق: منه ما هو رزق عام ـ وهو العطية الإلهية العامة الممدة لكل موجود في بقاء وجوده ـ ومنه ما هو رزق خاص ـ وهو الواقع في مجرى الحل ـ.

ج. وكما أن الرحمة العامة والرزق العام مكتوبان مقدران، قال تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ

تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]، كذلك الرحمة الخاصة والرزق الخاص مكتوبان مقدران، وكما أن الهدى ـ وهو رحمة خاصة ـ مكتوب مقدر تقديراً تشريعياً لكل إنسان، مؤمناً كان أو كافراً، ولذلك أرسل الرسل وأنزل الكتب، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ مَا أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ إِنَّ اللهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٦ ـ ٥٨]، وقال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، فالعبادة ـ وهي تستلزم الهدى وتتوقف عليه ـ مقضية مقدرة تشريعاً، كذلك الرزق الخاص ـ وهو ما عن مجرى الحل ـ مقضى مقدر، قال تعالى: ﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللهُ افْتِرَاءً عَلَى اللهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٠]، وقال تعالى: ﴿وَاللهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَادِّي رِزْقِهِمْ عَلَىٰ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ﴾ [النحل: ٧١]، والآيتان كما ترى ذواتا إطلاق قطعي، يشمل الكافر والمؤمن، ومن يرتزق بالحلال ومن يرتزق بالحرام.

٦. الرزق هو ما ينتفع به فعلاً:

ومن الواجب أن يعلم أن الرزق ـ كما مر من معناه ـ هو الذي ينتفع به من العطية على قدر ما ينتفع، فمن أوتي الكثير من المال وهو لا يأكل إلا القليل منه، فإنما رزقه هو الذي أكله، والزائد الباقي ليس من الرزق إلا من جهة الإيتاء دون الأكل، فسعة الرزق وضيقه غير كثرة المال مثلاً وقلته، وللكلام في الرزق تتمة ستمر بك في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [هود: ٦]

٧. تفسير قوله: ﴿بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾:

أ. ولنرجع إلى ما كنا فيه من الكلام في قوله تعالى: ﴿وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾، فنقول: توصيف الرزق بكونه بغير حساب إنما هو لكون الرزق منه تعالى ـ بالنظر إلى حال المرزوقين ـ بلا عوض ولا استحقاق، لكون ما عندهم من استدعاء أو طلب أو غير ذلك مملوكاً له تعالى محضاً، فلا يقابل عطيته منهم شيء، فلا حساب لرزقه تعالى.

ب. وأما كون نفي الحساب راجعاً إلى التقدير بمعنى كونه غير محدود ولا مقدر، فيدفعه آيات القدر، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]، وقوله: ﴿وَمَن يَتَّقِ اللهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا

وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ [الطلاق: ٢ ـ ٣]، فالرزق منه تعالى عطية بلا عوض، لكنه مقدر على ما يريده تعالى.

٨. النتائج المستفادة من الآيتين:

وقد تحصل من الآيتين:

أ. أولاً: أن الملك (بضم الميم) كله لله، كما أن الملك (بكسر الميم) كله لله.

ب. وثانياً: أن الخير كله بيده ومنه تعالى.

ج. وثالثاً: أن الرزق عطية منه تعالى بلا عوض واستحقاق.

د. ورابعاً: أن الملك والعزة وكل خير اعتباري من خيرات الاجتماع، كالمال والجاه والقوة وغير ذلك، كل ذلك من الرزق المرزوق.

٢٧. تكافؤ الرزق والمرزوق

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ﴾ [الذاريات: ٢٠-٢٣] وضع الطباطبائي مبحثا حول [تكافؤ الرزق والمرزوق (بحث في العلاقة الوجودية والقضاء الإلهي)]، خلاصته «الميزان: ١٨/ ٣٧٦»:

أ. الرزق هو ما يمد شيئاً آخر في بقائه بانضمامه إليه أو لحوقه به، كالغذاء الذي يمد الإنسان في حياته، والزوج الذي يمد زوجه في إرضاء غريزته وبقاء نسله.

ب. الأشياء المادية يرتزق بعضها ببعض، فما يلحق المرزوق في بقائه من أطوار الكينونة، هي بعينها أطوار لاحقة بالرزق منسوبة إليه، وإن تغيرت الأسماء، فكما أن الإنسان يصير بالتغذي ذا أجزاء جديدة، كذلك الغذاء يصير جزءاً جديداً من بدنه.

ج. القضاء محيط بالكون مستوعب للأشياء، يتعين به ما يجري على كل شيء في نفسه وأطوار وجوده، وسلسلة الحوادث مؤلفة من علل تامة ومعلولات ضرورية.

د. الرزق والمرزوق متلازمان لا يتفارقان، فلا معنى لمرزوق مستمد في بقائه من غير رزق، ولا

معنى لرزق متحقق من غير مرزوق له، ولا معنى لزيادة الرزق على ما يحتاج إليه المرزوق، فالرزق داخل في القضاء الإلهي دخولاً أولياً لا بالعرض ولا بالتبع، وهو المعنى بكون الرزق حقاً.

نصّ المبحث:

١. معنى الرزق:

أ. تعريف الرزق: الرزق بمعنى ما يرتزق به هو ما يمد شيئاً آخر في بقائه بانضمامه إليه أو لحوقه به بأي معنى كان، كالغذاء الذي يمد الإنسان في حياته وبقائه بصيرورته جزءاً من بدنه، وكالزوج الذي يمد زوجه في إرضاء غريزته وبقاء نسله، وعلى هذا القياس.

٢. علاقة الرزق والمرزوق (الاتحاد الوجودي):

أ. الأشياء المادية يرتزق بعضها ببعض: الأشياء المادية يرتزق بعضها ببعض، كالإنسان بالحيوان والنبات مثلاً، فما يلحق المرزوق في بقائه من أطوار الكينونة ومختلف الأحوال، كما أنها أطوار من الكون لاحقة به منسوبة إليه، كذلك هي بعينها أطوار من الكون لاحقة بالرزق منسوبة إليه، وإن ربما تغيرت الأسماء، فكما أن الإنسان يصير بالتغذي ذا أجزاء جديدة في بدنه، كذلك الغذاء يصير جزءاً جديداً من بدنه اسمه كذا.

ب. القضاء المحيط: القضاء محيط بالكون مستوعب للأشياء، يتعين به ما يجري على كل شيء في نفسه وأطوار وجوده، وبعبارة أخرى، سلسلة الحوادث بما لها من النظام الجاري مؤلفة من علل تامة ومعلولات ضرورية.

٣. تلازم الرزق والمرزوق (دخول الرزق في القضاء الإلهي):

أ. الرزق والمرزوق متلازمان: الرزق والمرزوق متلازمان لا يتفارقان، فلا معنى لموجود يطرأ عليه طور جديد في وجوده بانضمام شيء أو لحوقه، إلا مع وجود الشيء المنضم أو اللاحق المشترك معه في طوره ذلك، فلا معنى لمرزوق مستمد في بقائه من غير رزق له، ولا معنى لرزق متحقق من غير مرزوق له، كما لا معنى لزيادة الرزق على ما يحتاج إليه المرزوق، وكذا لبقاء مرزوق من غير رزق.

ب. الرزق حق: الرزق داخل في القضاء الإلهي دخولاً أولياً لا بالعرض ولا بالتبع، وهو المعنى بكون الرزق حقاً.

٢٨. معنى الكنز في القرآن

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ الله فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أَلِيمٍ﴾ [التوبة: ٣٤]، وضع الطباطبائي مبحثا حول [معنى الكنز في القرآن (دراسة في المفهوم الاقتصادي والاجتماعي والتشريعي)]، خلاصته «الميزان: ٩/ ٢٦١»:

أ. المجتمع الإنساني يقوم على مبادلة المال والعمل، وتطورت المعاملات من المقايضة العينية إلى النقود ﴿الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾ التي أصبحت أصلاً للقيمة ومقياساً للأشياء وملاكاً للثروة.

ب. الذهب والفضة يمثلان نسب الأشياء بعضها إلى بعض، فكنزهما ومنع جريانهما في المعاملات يؤدي إلى إبطال قيم الأشياء، وتعطيل الأسواق، واختلال أمر الناس في حياتهم.

ج. الكنز المحرم ليس هو حفظ الأموال وخزنها من الضيعة، بل هو عزلها عن الجريان في المعاملات وإصلاح شئون الحياة، مما يرفع موضوع الإنفاق الواجب والمندوب معاً.

د. الآية مطلقة تشمل الإنفاق الواجب والمندوب، لأن في كنز الأموال رفعاً لموضوع الإنفاق المندوب كالإنفاق الواجب، لا مجرد عدم الإنفاق مع صلاحية الموضوع لذلك.

هـ. الحكومة الإسلامية ليست مجرد حكومة استبدادية تكتفي بكف الأذى، بل هي حكومة دينية تسوق الناس إلى ما يصلح لهم، ولا يتم ذلك إلا بنشر المبرات وفتح باب الخيرات والعمل بالواجبات والمندوبات.

و. قول معاوية (المال مال الله) كان يستخدم لتبرير صرف مال المسلمين في غير وجهه، والصحيح أن المال لله ينفق في سبيله على موارد معينة في الدين، وليس لولي الأمر أن يخص نفسه بشيء يزيد على مئونته أو يكنز الكنوز.

ز. الآية تدل على حرمة كنز الذهب والفضة فيما كان هناك سبيل لله يجب الإنفاق فيه، أو ضرورة داعية إليه لمستحقي الزكاة، أو انقطاع سبيل البر والإحسان بين الناس، ولا فرق بين المال الظاهر والكنز المدفون، غير أن الكنز يختص بخيانة ولي الأمر في ستر المال.

نصّ المبحث:

١. معنى الكنز في ضوء النظام الاقتصادي الاجتماعي:

أ. المجتمع يقوم على مبادلة المال والعمل: المجتمع الإنساني لا يعيش إلا بالمبادلة والمعاوضة، فالإنسان يحرز أموراً من المادة الأرضية ويعمل عليها، ثم يقتني ما يحتاج إليه، ويعوض الزائد عن حاجته مما عند غيره، فأعمال المجتمعين بيع وشراء ومبادلة.

ب. تطور النقود والقيمة: انتقل الإنسان من المقايضة العينية إلى جعل بعض الأعيان (كالحنطة والملح) أصلاً في القيمة، ثم ظفر بالذهب والفضة والنحاس فجعلها أصلاً تقاس إليه سائر الأعيان، وسكتت بالسكك الملوكية فصارت نقداً، فأصبح الذهب والفضة ملاك الثروة، وبهما يقوم كل شيء، وهما روح المجتمع في حياته، يختل أمره باختلال أمرهما.

ج. الذهب والفضة ممثلان للنسب: التأمل في مكانة الذهب والفضة الاجتماعية ينور أنهما ممثلان لنسب الأشياء بعضها إلى بعض، فإذا بطل اعتبارها أو حبست ومنع جريانها، بطلت النسب واختل أمر الناس، وقد شوهد ذلك في الحربين العالميتين عند بطلان اعتبار نقود بعض الدول (كالمنات في روسيا والمارك في ألمانيا)

٢. حقيقة الكنز المحرم (العزل عن الجريان في المعاملات):

أ. الكنز ليس مجرد الخزن والحفظ: خزن نفائس الأموال وحفظها من الضيعة أمر واجب تستحسنه الغريزة والعقل السليم، وإنما الكنز المحرم هو عزل الذهب والفضة عن الجريان في المعاملات السوقية والدوران لإصلاح شئون الحياة، كإشباع جائع، وإرواء عطشان، وكسوة عريان، وربح كاسب، وعلاج مريض، وفك أسير، والدفع عن بيضة المجتمع الصالح، وهذه موارد لا تحصى واجبة أو مندوبة أو مباحة.

ب. الكنز يرفع موضوع الإنفاق المندوب: ليس من البعيد أن تكون الآية مطلقة تشمل الإنفاق المندوب بالعناية المذكورة، لأن في كنز الأموال رفعاً لموضوع الإنفاق المندوب كالإنفاق الواجب، لا مجرد عدم الإنفاق مع صلاحية الموضوع لذلك، وترك النفل المستحب من شئون الحياة يوجب اختلال أمر الحياة اختلالاً لا يجبره جابر.

ج. الحكومة الدينية لا تكتفي بكف الأذى: الحكومة الإسلامية ليست حكومة استبدادية تكتفي بكف الأذى، بل حكومة اجتماعية دينية تسوق الناس في جميع شئون معيشتهم إلى ما يصلح لهم، وترفع حاجة الغني بإمداد الفقير، وتحفظ مكانة القوي باحترام الضعيف، ولا يتم هذا إلا بنشر المبرات وفتح

باب الخيرات، والعمل بالواجبات والمندوبات، والقصر على الواجب وترك المندوب هدم لأساس الحياة الدينية.

٣. نقد استعمال (المال مال الله) لتبرير التصرف في مال المسلمين:

أ. قول معاوية لأبي ذر: قال معاوية: (ألسنا عباد الله والمال ماله والخلق خلقه والأمر أمره؟) قال أبو ذر: (فلا تقله)، وكان معاوية وعماله يستنتجون من هذه الكلمة الحق خلاف ما يريده الله، فكانوا يقولون: (المال مال الله ونحن أمناؤه) ليستبيحوا اللعب بمال الله كيف شاءوا.

ب. الصحيح في معنى (المال مال الله): المراد به أن المال لا يختص به أحد بعزة أو قوة، وإنما هو لله ينفق في سبيله على حسب ما عينه من موارد إنفاقه، فإن كان مما اقتناه الفرد فله حكمه، وإن كان مما حصلته الحكومة فله موارد معينة في الدين، وليس لولي الأمر أن يخص نفسه بشيء يزيد على مئونته، فضلاً عن أن يكنز الكنوز ويرفع القصور ويتخذ الحجاب ويعيش عيشة قيصر وكسرى.

ج. موقف أبي ذر: لو كان مراد معاوية صحيحاً، لم يكن معنى لخروج أبي ذر ونداله: (بشر الكانزين بكي في الجباه وكي في الجنوب وكي في الظهور)، وقد قال معاوية لأبي ذر إنه يرى أن آية الكنز خاصة بأهل الكتاب، وكان من أسباب سوء ظنه بهم إصرارهم على حذف الواو من الآية حتى هددهم أبي بالقتال إن لم يلحقوها، وأطراف القصة تقضي بإصابة أبي ذر في اجتهاده.

٤. دلالة الآية وحرمة الكنز:

أ. موارد حرمة الكنز: الآية تدل على حرمة كنز الذهب والفضة في الحالات التالية:

- وجود سبيل لله يجب الإنفاق فيه.
- ضرورة داعية إليه لمستحقي الزكاة مع الامتناع من تأديتها.
- الدفاع الواجب مع عدم النفقة.
- انقطاع سبيل البر والإحسان بين الناس.

ب. الفرق بين المال الظاهر والكنز المدفون: لا فرق في تعلق وجوب الإنفاق بين المال الظاهر الجاري في الأسواق والكنز المدفون في الأرض، غير أن الكنز يختص بشيء زائد وهو خيانة ولي الأمر في ستر المال وغروره، كما تقدم في البيان المتقدم.

٢٩. النظام المالي الإسلامي والأنظمة الوضعية

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [التوبة: ١٠٣] وضع الطباطبائي مبحثا حول [الزكاة وسائر الصدقة (دراسة في النظام المالي الإسلامي ومقارنته بالأنظمة الوضعية)]، خلاصته «الميزان: ٩/ ٣٨٦»:

أ. حاجة المجتمع إلى مال يختص به ويصرف لرفع حوائجه العامة أصبحت من البديهيات اليوم، والإسلام له اليد العليا في ذلك، فقد بين أن الاجتماع يصيغ من الأفراد هوية جديدة حية هي المجتمع، وله من الوجود والعمر والحياة والشعور والإرادة ما للإنسان الفرد.

ب. الشريعة الإسلامية عزلت سهماً من منافع الأموال للمجتمع (كالزكاة والخمس)، لكنها تمتاز عن سائر السنن بأمور: أنها اقتصرت على كينونة الملك وحدوثه، فشركت المجتمع مع الفرد من رأس، فالمالك الفرد مالك في طول مالك وهو المجتمع.

ج. الإسلام لا يرى وجوهاً مالية متعلقة بالنفوس أو الضياع أو الأموال التجارية عند حصول شرائط (كالعشر في الثغور)، بل يعده نوعاً من الغصب والظلم يوجب تحديداً في حرية المالك.

د. الإسلام يعتبر حال الأفراد في الأموال الخاصة بالمجتمع كما يعتبر حال المجتمع، بل الغلبة لحالهم، فجعل سهام الزكاة ثمانية لا يختص بسبيل الله منها إلا سهم واحد، والباقي للأفراد، وكذلك الخمس.

هـ. رفع اختلاف الطبقات وإلقاء التعادل بين قوى المجتمع لا يتم إلا بإصلاح حال الأفراد وتقريب أحوالهم، وقصر مال المجتمع على التزيينات المشتركة لا يدفع غائلاً.

و. للفرد أن يصرف ما عليه من الحق المالي الواجب (كالزكاة) في بعض أرباب السهام من دون أن يؤديه إلى ولي الأمر، وهذا نوع من الاحترام الاستقلالي، لكن لولي الأمر أن ينهى عن ذلك إذا رأى مصلحة الإسلام في خلافه.

نصّ المبحث:

١. حاجة المجتمع إلى المال (النظرة الإسلامية):

أ. المجتمع هوية جديدة حية: بين القرآن الكريم أن الاجتماع يصيغ من عناصر الأفراد المجتمعين

صيغة جديدة، فيكون منهم هوية جديدة حية هي المجتمع، وله من الوجود والعمر والحياة والموت والشعور والإرادة والضعف والقوة والتكليف والإحسان والإساءة والسعادة والشقاوة أمثال أو نظائر ما للإنسان الفرد.

ب. عزل سهم للمجتمع: عزلت الشريعة الإسلامية سهماً من منافع الأموال وفوائدها للمجتمع كالصدقة الواجبة ﴿الزَّكَاةَ﴾ والخمس من الغنيمة، ولم تأت ببدع في ذلك، إذ القوانين السابقة (كشريعة حمورابي وقوانين الروم) وسائر السنن القومية لا تخلو عن اعتبار جهة مالية لمجتمعها.

٢. ما تمتاز به الشريعة الإسلامية في هذا الباب:

أ. الأولى: الاقتصار على كينونة الملك وحدوثه:

• اقتصرت الشريعة في وضع الجهات المالية على كينونة الملك وحدوثه موجوداً، ولم تتعد ذلك، فإذا حدثت مالية (كغلة حاصلة عن زراعة، أو ربح عائد من تجارة) وضعت سهماً منها ملكاً للمجتمع، وبقية السهام ملكاً لمن له رأس المال أو العمل، فالمالك الفرد مالك في طول مالك وهو المجتمع.

• وهذا بخلاف الوجوه المالية المتعلقة بالنفوس أو الضياع أو الأموال التجارية عند حصول شرائط (كالعشر في الثغور)، فإن الإسلام لا يرى ذلك، بل يعده نوعاً من الغصب والظلم يوجب تحديداً في حرية المالك.

ب. الثانية: اعتبار حال الأفراد أشد من حال المجتمع:

• الإسلام يعتبر حال الأفراد في الأموال الخاصة بالمجتمع كما يعتبر حال المجتمع، بل الغلبة لحالهم، فجعل سهام الزكاة ثمانية، لا يختص بسبيل الله منها إلا سهم واحد، وباقي السهام للأفراد (كالفقراء والمساكين والعاملين والمؤلفة قلوبهم وغيرهم)، وفي الخمس ستة، لم يجعل لله إلا سهم واحد، والباقي للرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل.

• وذلك أن الفرد هو العنصر الوحيد لتكون المجتمع، ورفع اختلاف الطبقات وإلقاء التعادل بين قوى المجتمع لا يتم إلا بإصلاح حال الأفراد وتقريب أحوالهم، وأما قصر مال المجتمع على التزيينات المشتركة وترك القوي والضعيف على حالهما، فالتجربة القطعية تدل على أنه لا يدفع غائلاً ولا يغني طائلاً.

ج. الثالثة: احترام استقلالية الفرد في أداء الحق المالي: للفرد من المسلمين أن يصرف ما عليه من

الحق المالي الواجب (كالزكاة) في بعض أرباب السهام (كالفقراء والمساكين) من دون أن يؤديه إلى ولي الأمر أو عامله، فيرده هو إلى مستحقيه، وهذا نوع من الاحترام الاستقلالي الذي اعتبره الإسلام لأفراد مجتمعه، نظير إعطاء الذمة الذي لكل فرد من المسلمين أن يقوم به لمن شاء من الكفار المحاربين، وليس للمسلمين ولا لولي أمرهم أن ينقض ذلك، نعم، لولي الأمر إذا رأى أن مصلحة الإسلام والمسلمين في خلاف ذلك أن ينهى عن ذلك، فيجب الكف عنه لوجوب طاعته.

٣٠. الإنفاق والعدالة الاجتماعية

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذًى لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٢٦١-٢٦٢] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [الإنفاق في الإسلام: أساس العدالة الاجتماعية وعلاج الفساد الاقتصادي]، خلاصته «الميزان: ٢/ ٣٨٣»:

أ. الإنفاق من أعظم ما يهتم به الإسلام في حقوق الناس، وقد شرع له وسائل متعددة: الزكاة، والخمس، والكفارات، والصدقات، والوقف، والوصايا، والهبة.

ب. الغرض من الإنفاق: رفع مستوى معيشة الطبقة السفلى، وتقريب أفاقهم من أفاق أهل النعمة، مع منع الطبقة العالية من التظاهر بالجمال والزينة.

ج. الهدف الأسمى: إيجاد حياة نوعية متوسطة متقاربة الأجزاء، تحيي الوحدة والمعاضدة، وتميت الأحقاد والضغائن.

د. السيرة النبوية أثبتت صحة هذه النظرية في برهة من الزمان، لكن الانحراف بعد ذلك أوصل إلى فساد عالمي.

هـ. المدنية الغربية أوجبت عكوف الثروة على أولي القوة، وسلب حق الحياة من الأكثرين، وأثارت الرذائل الخلقية، ونشبت الحروب العالمية وظهرت الشيوعية.

و. من أعظم عوامل الفساد: انسداد باب الإنفاق وانفتاح أبواب الربا، وهو ما تنبأ به القرآن في

سورة الروم.

ز. آيات الإنفاق في القرآن تحث بشدة على الإنفاق، لأنه السبيل الوحيد لإصلاح النوع الإنساني.

نصّ المبحث:

١. الإنفاق وأهميته في الإسلام:

الإنفاق من أعظم ما يهتم بأمره الإسلام في أحد ركنيه ـ وهو حقوق الناس ـ وقد توسل إليه بأنحاء التوسل: إيجاباً وندباً، من طريق الزكاة والخمس والكفارات المالية وأقسام الفدية والانفاقات الواجبة والصدقات المندوبة، ومن طريق الوقف والسكنى والعمرى والوصايا والهبة وغير ذلك.

٢. الغرض من الإنفاق: تقريب الطبقات:

أ. وإنما يريد بذلك ارتفاع سطح معيشة الطبقة السافلة التي لا تستطيع رفع حوائج الحياة من غير إمداد مالي من غيرهم، ليقرب أفقهم من أفق أهل النعمة والثروة، ومن جانب آخر، قد منع من تظاهر أهل الطبقة العالية بالجمال والزينة في مظاهر الحياة، بما لا يقرب من المعروف ولا تناله أيدي النمط الأوسط من الناس، بالنهي عن الإسراف والتبذير ونحو ذلك.

ب. وكان الغرض من ذلك كله: إيجاد حياة نوعية متوسطة متقاربة الأجزاء متشابهة الأبعاض، تحيي ناموس الوحدة والمعاضدة، وتميت الإرادات المتضادة، وأضغان القلوب، ومنابت الأحقاد، فإن القرآن يرى أن شأن الدين الحق هو تنظيم الحياة بشؤونها، وترتيبها ترتيباً يتضمن سعادة الإنسان في العاجل والآجل، ويعيش به الإنسان في معارف حقة، وأخلاق فاضلة، وعيشة طيبة يتنعم فيها بما أنعم الله عليه من النعم في الدنيا، ويدفع بها عن نفسه المكاره والنوائب ونواقص المادة.

ج. ولا يتم ذلك إلا بالحياة الطيبة النوعية المتشابهة في طيبها وصفائها، ولا يكون ذلك إلا بإصلاح حال النوع برفع حوائجها في الحياة، ولا يكمل ذلك إلا بالجهات المالية والثروة والقنية، والطريق إلى ذلك: إنفاق الأفراد مما اقتنوه بكد اليمين وعرق الجبين، فإنما المؤمنون إخوة، والأرض لله، والمال ماله.

٣. السيرة النبوية شاهد على الصحة:

أ. وهذه حقيقة أثبتت السيرة النبوية ـ على سائرها أفضل التحية ـ صحتها واستقامتها في القرار والنماء والنتيجة في برهة من الزمان، وهي زمان حياته عليه السلام ونفوذ أمره.

ب. وهي التي يتأسف عليها ويشكو انحراف مجراها أمير المؤمنين علي عليه السلام، إذ يقول: (وقد أصبحتم في زمن لا يزداد الخير فيه إلا إدباراً، والشر فيه إلا إقبالاً، والشيطان في هلاك الناس إلا طمعاً، فهذا أو أن قويت عدته وعمت مكيدته ـ وأمكنت فريسته ـ اضرب بطرفك حيث شئت: هل تبصر إلا فقيراً يكابد فقراً؟ أو غنياً بدل نعمة الله كفراً؟ أو بخيلاً اتخذ البخل بحق الله وفراً؟ أو متمرداً كأن باذنه عن سمع المواعظ وقراً؟) [نهج البلاغة]

٤. فساد المدنية الغربية:

وقد كشف توالي الأيام عن صدق القرآن في نظريته هذه ـ وهي تقريب الطبقات بإمداد الدانية بالإنفاق، ومنع العالية عن الإتراف والتظاهر بالجمال، حيث إن الناس بعد ظهور المدنية الغربية استرسلوا في الإخلاد إلى الأرض، والإفراط في استقصاء المشتهيات الحيوانية، واستيفاء الهوسات النفسانية، وأعدوا له ما استطاعوا من قوة، فأوجب ذلك عكوف الثروة وصفوة لذائذ الحياة على أبواب أولي القوة والثروة، ولم يبق بأيدي النمط الأسفل إلا الحرمان، ولم يزل النمط الأعلى يأكل بعضه بعضاً، حتى تفرد بسعادة الحياة المادية نزر قليل من الناس، وسلب حق الحياة من الأكثرين وهم سواد الناس، وأثار ذلك جميع الرذائل الخلقية من الطرفين، كل يعمل على شاكلته لا يبقي ولا يذر، فأنتج ذلك التقابل بين الطائفتين، واشتباك النزاع والنزال بين الفريقين، والتفاني بين الغني والفقير، والمنعم والمحروم، والواجد والفاقد، ونشبت الحرب العالمية الكبرى، وظهرت الشيوعية، وهجرت الحقيقة والفضيلة، وارتحلت السكن والطمأنينة وطيب الحياة من بين النوع، وهذا ما نشاهده اليوم من فساد العالم الإنساني، وما يهدد النوع بما يستقبله أعظم وأفظع.

٥. الربا والإنفاق: ملاحم قرآنية:

ومن أعظم العوامل في هذا الفساد: انسداد باب الإنفاق، وانفتاح أبواب الربا، الذي سيشرح الله تعالى أمره الفظيع في سبع آيات تالية لهذه الآيات ـ أعني آيات الإنفاق ـ، ويذكر أن في رواجه فساد الدنيا، وهو من ملاحم القرآن الكريم، وقد كان جنيناً أيام نزول القرآن، فوضعته حامل الدنيا في هذه الأيام.

٦. شاهد من سورة الروم:

أ. وإن شئت تصديق ما ذكرناه، فتدبر فيما ذكره سبحانه في سورة الروم، إذ قال: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ

لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ وَإِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُم مُّنِيبِينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا أَذَاقَهُم مِّنْهُ رَحْمَةً إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ لِيَكْفُرُوا بِمَا آتَيْنَاهُمْ فَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ إلى أن قال: ﴿فَآتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِندَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ﴾ إلى أن قال: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾ إلى أن قال: ﴿لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلُ كَانَ أَكْثَرُهُم مُّشْرِكِينَ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَّا مَرَدَّ لَهُ مِنَ اللَّهِ يَوْمَئِذٍ يَصَّدَّعُونَ﴾ [الروم: ٣٠ ـ ٤٣]، وللآيات نظائر في سور هود ويونس والإسراء والأنبياء وغيرها، تنبئ عن هذا الشأن، سيأتي بيانها إن شاء الله.

ب. وبالجملة، هذا هو السبب فيما يترائى من هذه الآيات ـ أعني آيات الإنفاق ـ من الحث الشديد والتأكيد البالغ في أمره.

٣١. الجهاد في الإسلام وحكمته

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (١٩٠)﴾ [البقرة: ١٩٠] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [الجهاد في الإسلام: مراحله وحكمته والرد على الشبهات]، خلاصته «الميزان: ٢/ ٦٤»:

أ. القرآن أمر المسلمين أولاً بالكف عن القتال والصبر على الأذى، ثم نزلت آيات القتال تدريجياً: للدفاع عن المسلمين، ثم قتال أهل الكتاب، ثم قتال المشركين عامة، ثم قتال مطلق الكفار.

ب. الإسلام دين فطري، والدفاع عنه حق مشروع، قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ﴾

ج. الجهاد في سبيل الله هو دفاع عن حق الإنسانية في حياتها، لأن الشرك هلاك للفطرة، والقتال إحياء لها.

د. القتال الابتدائي في الإسلام هو دفاع عن حق الإنسانية وكلمة التوحيد، لإماتة الشرك الظاهر أو إعلاء كلمة الحق.

هـ. القرآن وعد باستخلاف المؤمنين في الأرض وتمكين دينهم، وهو ما يشير إلى قتال لإقامة الإخلاص في التوحيد.

و. الرد على شبهة (دين السيف): الإسلام لم يبدأ بالقتال إلا بعد إتمام الحجة بالدعوة الحسنة، والقتال للإكراه على الحق بعد البيان جائز كسائر القوانين المدنية.

ز. الرد على شبهة (الأنبياء لم يقاتلوا): التاريخ يدل على أن بعض الأنبياء قاتلوا، كداود وسليمان وموسى، والقرآن يذكر ذلك.

ح. الجهاد في الإسلام هو دفاع عن الفطرة الإنسانية، وقد روعي فيه التدرج والاعتدال.

نصّ المبحث:

١. مراحل الجهاد في القرآن:

كان القرآن يأمر المسلمين بالكف عن القتال والصبر على كل أذى في سبيل الله سبحانه وتعالى، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾ إلى قوله: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: ١ ـ ٦]، وقال تعالى: ﴿وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ﴾ [المزمل: ١٠]، وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ﴾ [النساء: ٧٧]، وكأن هذه الآية تشير إلى قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ١٠٩ ـ ١١٠]

ثم نزلت آيات القتال:

أ. آيات القتال مع مشركي مكة (دفاع): منها آيات القتال مع مشركي مكة ومن معهم بالخصوص، كقوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ﴾ [الحج: ٣٩ ـ ٤٠]، ومن الممكن أن تكون هذه الآية نزلت في الدفاع الذي أمر به في بدر وغيرها، وكذا قوله: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا

يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ وَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَّ مَوْلَاكُمْ نِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾ [الأنفال: ٣٩ـ٤٠]، وكذا قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهَّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَّ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠]

ب. آيات القتال مع أهل الكتاب: ومنها آيات القتال مع أهل الكتاب، قال تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللهَّ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهَّ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]

ج. آيات القتال مع المشركين عامة: ومنها آيات القتال مع المشركين عامة، وهم غير أهل الكتاب، كقوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، وكقوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً﴾ [التوبة: ٣٦]

د. آيات القتال مع مطلق الكفار: ومنها ما يأمر بقتال مطلق الكفار، كقوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً﴾ [التوبة: ١٢٣]

٢. الجهاد دفاع عن الفطرة الإنسانية:

وجملة الأمر أن القرآن يذكر أن الإسلام ودين التوحيد مبني على أساس الفطرة، وهو القيم على إصلاح الإنسانية في حياتها، كما قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللهَّ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهَّ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠]، فإقامته والتحفظ عليه أهم حقوق الإنسانية المشروعة، كما قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣]، ثم يذكر أن الدفاع عن هذا الحق الفطري المشروع حق آخر فطري، قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللهَّ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللهَّ كَثِيرًا وَلَيَنصُرَنَّ اللهَّ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللهَّ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج: ٤٠]، فبين أن قيام دين التوحيد على ساقه وحياة ذكره منوط بالدفاع، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللهَّ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾ [البقرة: ٢٥١]، وقال تعالى في ضمن آيات القتال من سورة الأنفال: ﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾ [الأنفال: ٨]، ثم قال تعالى بعد عدة آيات: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا للهَّ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤]، فسمى الجهاد والقتال الذي يدعى له المؤمنون محيياً لهم، ومعناه أن القتال، سواء كان بعنوان الدفاع عن المسلمين

أو عن بيضة الإسلام، أو كان قتالاً ابتدائياً، كل ذلك بالحقيقة دفاع عن حق الإنسانية في حياتها، ففي الشرك بالله سبحانه هلاك الإنسانية وموت الفطرة، وفي القتال ـ وهو دفاع عن حقها ـ إعادة لحياتها وإحياؤها بعد الموت.

٣. القتال الابتدائي لإقامة الإخلاص في التوحيد:

أ. ومن هناك يستشعر الفطن اللبيب أنه ينبغي أن يكون للإسلام حكم دفاعي في تطهير الأرض من لوث مطلق الشرك، وإخلاص الإيمان لله سبحانه وتعالى، فإن هذا القتال الذي تذكره الآيات المذكورة إنما هو لإماتة الشرك الظاهر من الوثنية، أو لإعلاء كلمة الحق على كلمة أهل الكتاب بحملهم على إعطاء الجزية، مع أن آية القتال معهم تتضمن أنهم لا يؤمنون بالله ورسوله ولا يدينون دين الحق، فهم وإن كانوا على التوحيد لكنهم مشركون بالحقيقة مستبطنون ذلك، والدفاع عن حق الإنسانية الفطري يوجب حملهم على الدين الحق.

ب. والقرآن وإن لم يشتمل من هذا الحكم على أمر صريح، لكنه يبوح بالوعد بيوم للمؤمنين على أعدائهم، لا يتم أمره إلا بإنجاز الأمر بهذه المرتبة من القتال ـ وهو القتال لإقامة الإخلاص في التوحيد ـ، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ [الصف: ٩]، وأظهر منه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠٥]، وأصرح منه قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾ [النور: ٥٥]، فقوله تعالى: ﴿يَعْبُدُونَنِي﴾ يعني به عبادة الإخلاص بحقيقة الإيمان، بقرينة قوله تعالى: ﴿لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾، مع أنه تعالى يعد بعض الإيمان شركاً، قال تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦]، فهذا ما وعده تعالى من تصفية الأرض وتخليتها للمؤمنين يوم لا يعبد فيه غير الله حقاً.

ج. وربما يتوهم المتوهم أن ذلك وعد بنصر إلهي بمصلح غيبي من غير توسل بالأسباب الظاهرة، لكن ينافيه قوله: ﴿لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾، فإن الاستخلاف إنما هو بذهاب بعض وإزالتهم عن مكانهم ووضع آخرين مقامهم، ففيه إيماء إلى القتال، على أن قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن

دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾ [المائدة: ٥٤] ـ على ما سيجيء في محله ـ يشير إلى دعوة حقة ونهضة دينية ستقع عن أمر إلهي، ويؤيد أن هذه الواقعة الموعودة إنما تقع عن دعوة جهاد.

٤. الرد على شبهة (دين السيف):

أ. وبما مر من البيان يظهر الجواب عما ربما يورد على الإسلام في تشريعه الجهاد، بأنه خروج عن طور النهضات الدينية المأثورة عن الأنبياء السالفين، فإن دينهم إنما كان يعتمد في سيره وتقدمه على الدعوة والهداية، دون الإكراه على الإيمان بالقتال المستتبع للقتل والسبي والغارات، ولذلك ربما سماه بعضهم ـ كالمبلغين من النصارى ـ (دين السيف والدم)، وآخرون (دين الإجبار والإكراه)

ب. وذلك أن القرآن يبين أن الإسلام مبني على قضاء الفطرة الإنسانية التي لا ينبغي أن يرتاب أن كمال الإنسان في حياته هو ما قضت به وحكمت ودعت إليه، وهي تقضي بأن التوحيد هو الأساس الذي يجب بناء القوانين الفردية والاجتماعية عليه، وأن الدفاع عن هذا الأصل بنشره بين الناس وحفظه من الهلاك والفساد حق مشروع للإنسانية، يجب استيفاؤه بأي وسيلة ممكنة، وقد روعي في ذلك طريق الاعتدال، فبدأ بالدعوة المجردة والصبر على الأذى في جنب الله، ثم الدفاع عن بيضة الإسلام ونفوس المسلمين وأعراضهم وأموالهم، ثم القتال الابتدائي الذي هو دفاع عن حق الإنسانية وكلمة التوحيد، ولم يبدأ بشيء من القتال إلا بعد إتمام الحجة بالدعوة الحسنة، كما جرت عليه السنة النبوية، قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]، والآية مطلقة، وقال تعالى: ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ﴾ [الأنفال: ٤٢]

ج. وأما ما ذكروه من استلزامه الإكراه عند الغلبة، فلا ضير فيه بعد توقف إحياء الإنسانية على تحميل الحق المشروع على عدة من الأفراد بعد البيان وإقامة الحجة البالغة عليهم، وهذه طريقة دائرة بين الملل والدول، فإن المتمرد المتخلف عن القوانين المدنية يدعى إلى تبعيتها، ثم يحمل عليها بأي وسيلة أمكنت، ولو انجر إلى القتال، حتى يطيع وينقاد طوعاً أو كرهاً، على أن الكره إنما يعيش ويدوم في طبقة واحدة من النسل، ثم التعليم والتربية الدينيان يصلحان الطبقات الآتية بإنشائها على الدين الفطري وكلمة التوحيد طوعاً.

٥. الرد على شبهة (الأنبياء لم يقاتلوا):

أ. وأما ما ذكروه: أن سائر الأنبياء جروا على مجرد الدعوة والهداية فقط، فالتاريخ الموجود من حياتهم يدل على عدم اتساع نطاقهم بحيث يجوز لهم القيام بالقتال، كنوح وهود وصالح عليهم السلام، فقد كان أحاط بهم القهر والسلطنة من كل جانب، وكذلك كان عيسى عليه السلام أيام إقامته بين الناس واشتغاله بالدعوة، وإنما انتشرت دعوته وقبلت حجته في زمان طرو النسخ على شريعته، وكان ذلك أيام طلوع الإسلام.

ب. على أن جمعاً من الأنبياء قاتلوا في سبيل الله تعالى، كما تقصه التوراة، والقرآن يذكر طرفاً منه، قال تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّن نَّبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ وَمَا كَانَ قَوْلَهُمْ إِلَّا أَن قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٦ ـ ١٤٧]، وقال تعالى ـ يقص دعوة موسى قومه إلى قتال العمالقة ـ: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ﴾ إلى أن قال: ﴿يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِكُمْ فَتَنقَلِبُوا خَاسِرِينَ﴾ إلى أن قال تعالى: ﴿قَالُوا يَا مُوسَىٰ إِنَّا لَن نَّدْخُلَهَا أَبَدًا مَّا دَامُوا فِيهَا فَاذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ﴾ [المائدة: ٢١ ـ ٢٤]، وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَإِ مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ مِن بَعْدِ مُوسَىٰ إِذْ قَالُوا لِنَبِيٍّ لَّهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُّقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللهِ﴾ [البقرة: ٢٤٦]، إلى آخر قصة طالوت وجالوت.

ج. وقال تعالى في قصة سليمان وملكة سبأ: ﴿أَلَّا تَعْلُوا عَلَيَّ وَأْتُونِي مُسْلِمِينَ﴾ إلى أن قال تعالى: ﴿ارْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُم بِجُنُودٍ لَّا قِبَلَ لَهُم بِهَا وَلَنُخْرِجَنَّهُم مِّنْهَا أَذِلَّةً وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [النمل: ٣١ ـ ٣٧]، ولم يكن هذا الذي كان يهددهم بها بقوله: ﴿فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَا قِبَلَ لَهُمْ بِهَا﴾ إلا قتالاً ابتدائياً عن دعوة ابتدائية.

٣٢. الدفاع عن الحقوق والفطرة والمجتمع

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ

الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ للهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠-١٩٣] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [الدفاع عن الحقوق: أصل فطري في الاجتماع الإنساني]، خلاصته «الميزان: ٢/ ٦٩»:

أ. الاجتماع مبني على أساس الاحتياج الفطري لحفظ الوجود والبقاء، والفطرة تعطي كل كائن حق التصرف فيما ينتفع به في حياته.

ب. الفطرة تعطي أيضاً حق الدفاع عن هذه الحقوق، لأن التصرف لا يتم بدون دفاع، والكون دار تزاحم وتنازع في البقاء.

ج. الحيوان يتوسل في الدفاع بأدواته الطبيعية (قرون، أنياب، مخالب)، والإنسان مسلح بالشعور الفكري، ويستخدم غيره في الدفاع والانتفاع.

د. حكم الاستخدام المطلق (استعباد الغير) يعدله الاجتماع، لأن الإنسان يدرك أن الآخرين أمثاله في الحاجة، فيضطر إلى المصالحة والعدل.

هـ. الإنسان لا يستند في مقاتلاته إلى حكم الاستخدام المطلق، بل إلى حق الدفاع عن حقوقه، فيفرض لنفسه حقاً ثم يدفع عنه.

و. كل قتال هو دفاع في الحقيقة، حتى الفاتحون يفرضون لأنفسهم نوعاً من الحق (كحق الحاكمية أو مضيقة المعاش) لتبرير هجومهم.

ز. الدفاع عن حقوق الإنسانية حق فطري مشروع، لكن يجب موازنته بما للغير من الأهمية، وأهم حق هو التوحيد والقوانين الدينية المبنية عليه.

نصّ المبحث:

١. الاجتماع مبني على الاحتياج الفطري:

لا ريب أن الاجتماع، أينما وجد، كاجتماع نوع الإنسان وسائر الاجتماعات المختلفة النوعية التي نشاهدها في أنواع من الحيوان، فإنما هو مبني على أساس الاحتياج الفطري الموجود فيها، الذي يراد به حفظ الوجود والبقاء.

٢. حق التصرف وحق الدفاع فطريان:

وكما أن الفطرة والجبلة أعطتها حق التصرف في كل ما تنتفع بها في حياتها من حفظ الوجود والبقاء ـ كالإنسان يتصرف في الجماد والنبات والحيوان، حتى في الإنسان، بأي وسيلة ممكنة، فيرى لنفسه حقاً في ذلك، وإن زاحم حقوق غيره من الحيوان وكمال غيره من النبات والجماد، وكأنواع الحيوان في تصرفاتها في غيرها وإذعانها بأن لها حقاً في ذلك ـ كذلك أعطتها حق الدفاع عن حقوقها المشروعة لها بحسب فطرتها، إذ كان لا يتم حق التصرف بدون حق الدفاع، فالدار دار التزاحم، والناموس ناموس التنازع في البقاء، فكل نوع يحفظ وجوده وبقائه بالشعور والحركة، يرى لنفسه حق الدفاع عن حقوقه بالفطرة، ويذعن بأن ذلك مباح له، كما يذعن بإباحة تصرفه المذكور.

٣. وسائل الدفاع في الحيوان والإنسان:

أ. ويدل على ذلك ما نشاهده في أنواع الحيوان: من أنها تتوسل عند التنازع بأدواتها البدنية الصالحة لأن تستعمل في الدفاع، كالقرون والأنياب والمخالب والأظلاف والشوك والمنقار وغير ذلك، وبعضها الذي لم يتسلح بشيء من هذه الأسلحة الطبيعية القوية، تستريح إلى الفرار أو الاستتار أو الخمود، كبعض الصيد والسلحفاة وبعض الحشرات، وبعضها الذي يقدر على إعمال الحيل والمكائد، ربما أخذ بها في الدفاع، كالقرد والدب والثعلب وأمثالها.

ب. والإنسان من بين الحيوان مسلح بالشعور الفكري الذي يقدر به على استخدام غيره في سبيل الدفاع، كما يقدر عليه في سبيل التصرف للانتفاع، وله فطرة كسائر الأنواع، ولفطرته قضاء وحكم، ومن حكمها أن للإنسان حقاً في التصرف، وحقاً في الدفاع عن حقه الفطري.

٤. تعديل حكم الاستخدام المطلق بالاجتماع:

وهذا الحق الذي يذعن به الإنسان بفطرته هو الذي يبعثه نحو المقاتلة والمقارعة في جميع الموارد التي يهم بها في الاجتماع الإنساني، دون حكم الاستخدام الذي يحكم به حكماً أولياً فطرياً، فيستخدم به كل ما يمكنه أن يستخدمه في طريق منافعه الحيوية، فإن هذا الحكم معدل بالاجتماع، إذ الإنسان إذا أحس بحاجته إلى استخدام غيره من بني نوعه، ثم علم بأن سائر الأفراد من نوعه أمثاله في الحاجة، اضطر إلى المصالحة والموافقة على التمدن والعدل الاجتماعي، بأن يخدم غيره بمقدار ما يستخدم غيره، حسب ما يزنه

الاحتياج بميزانه ويعدله الاجتماع بتعديله.

٥. الإنسان يستند في القتال إلى حق الدفاع لا إلى الاستخدام المطلق:

ومن هنا يعلم أن الإنسان لا يستند في شيء من مقاتلاته إلى حكم الاستخدام والاستعباد المطلق الذي يذعن به في أول أمره، فإن هذا حكم مطلق نسخه الإنسان بنفسه عند أول وروده في الاجتماع، واعترف بأنه لا ينبغي أن يتصرف في منافع غيره إلا بمقدار يؤتي غيره من منافع نفسه، بل إنما يستند في ذلك إلى حق الدفاع عن حقوقه في منافعه، فيفرض لنفسه حقاً، ثم يشاهد تضييعه، فينهض إلى الدفاع عنه.

٦. كل قتال دفاع في الحقيقة:

فكل قتال دفاع في الحقيقة، حتى أن الفاتحين من الملوك والمتغلبين من الدول يفرضون لأنفسهم نوعاً من الحق، كحق الحاكمية ولياقة التأمر على غيرهم، أو عسرة في المعاش، أو مضيقة في الأرض، أو غير ذلك، فيعتذرون بذلك في مهاجمتهم على الناس، وسفك الدماء، وفساد الأرض، وإهلاك الحرث والنسل.

٧. الدفاع عن حقوق الإنسانية حق مشروط بالموازنة:

فقد تبين أن الدفاع عن حقوق الإنسانية حق مشروع فطري مباح الاستيفاء للإنسان، نعم، لما كان هذا حقاً مطلوباً لغيره لا لنفسه، يجب أن يوازن بها للغير من الأهمية، فلا يقدم على الدفاع إلا إذا كان ما يفوت الإنسان بالدفاع من المنافع هو دون الحق الضائع المستنقذ في الأهمية الحيوية، وقد أثبت القرآن أن أهم حقوق الإنسانية هو التوحيد والقوانين الدينية المبنية عليه، كما أن عقلاء الاجتماع الإنساني على أن أهم حقوقها هو حق الحياة تحت القوانين الحاكمة على المجتمع الإنساني التي تحفظ منافع الأفراد في حياتهم.

٣٣. المرابطة والمجتمع الإسلامي

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللهَّ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ٢٠٠] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [المرابطة في المجتمع الإسلامي: الأسس، التحديات، والمنطق]، خلاصته «الميزان: ٤/ ٩٢»:

أ. الإنسان نوع اجتماعي بفطرته، والقرآن يؤكد ذلك في آيات متعددة (كالحجرات: ١٣، والزخرف: ٣٢، وآل عمران: ١٩٥)

ب. الاجتماع الإنساني تطور تدريجياً من الاجتماع المنزلي إلى الرئاسة والسلطة، ثم تنبهت له النبوة وأقامته على أساس الدين.

ج. الإسلام هو الدين الوحيد الذي أسس بنيانه على الاجتماع صريحاً، وأحاط بجميع شؤونه، وجعل غايته السعادة الحقيقية والقرب من الله.

د. الإسلام اعتبر للأمة وجوداً وشعوراً وكتاباً وأجلاً، وجعل رابطة الفرد والمجتمع رابطة حقيقية تؤدي إلى كينونة جديدة للمجتمع.

هـ. السنة الإسلامية قابلة للإجراء والبقاء، رغم عدم انطباقها على الوضع الحاضر، لأن ذلك من سنن الطبيعية في ظهور السنن الجديدة.

و. غاية الاجتماع المدني الحاضر هي التمتع المادي، بينما غاية الاجتماع الإسلامي اتباع الحق، وهما يختلفان اختلافاً جوهرياً.

ز. المدنية الغربية تتبع هوى الأكثرية، بينما الإسلام يتبع الحق، والأكثرية ليست معياراً للحق دائماً.

ح. الإسلام ضمن إجراء قوانينه بالحكومة والمجتمع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وربط الأخلاق بالتوحيد والمعاد.

ط. منطق الإحساس يدعو إلى النفع الدنيوي، ومنطق التعقل يدعو إلى اتباع الحق، والإسلام يبني على منطق التعقل.

نصّ المبحث:

١. الإنسان والاجتماع:

كون النوع الإنساني نوعاً اجتماعياً لا يحتاج في إثباته إلى كثير بحث، فكل فرد من هذا النوع مفطور على ذلك، ولم يزل الإنسان يعيش في حال الاجتماع، على ما يحكيه التاريخ والآثار المشهودة الحاكية لأقدم العهود التي كان هذا النوع يعيش فيها ويحكم على هذه الأرض، وقد أنبأ عنه القرآن أحسن إنباء في آيات كثيرة، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: ١٣]، وقال تعالى: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾ [الزخرف: ٣٢]، وقال تعالى: ﴿بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ﴾ [آل عمران:

١٩٥]، وقال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا﴾ [الفرقان: ٥٤]، إلى غير ذلك.

٢. الإنسان ونموه في اجتماعه:

أ. الاجتماع الإنساني، كسائر الخواص الروحية الإنسانية وما يرتبط بها، لم يوجد حين وجد تاماً كاملاً لا يقبل النماء والزيادة، بل هو كسائر الأمور الروحية الإدراكية الإنسانية، لم يزل يتكامل بتكامل الإنسان في كمالاته المادية والمعنوية، وعلى الحقيقة، لم يكن من المتوقع أن يستثنى هذه الخاصة من بين جميع الخواص الإنسانية، فتظهر أول ظهورها تامة كاملة أتم ما يكون وأكمله، بل هي كسائر الخواص الإنسانية التي لها ارتباط بقوتي العلم والإرادة، تدريجية الكمال في الإنسان، والذي يظهر من التأمل في حال هذا النوع: أن أول ما ظهر من الاجتماع فيه، الاجتماع المنزلي بالازدواج، لكون عامله الطبيعي وهو جهاز التناسل أقوى عوامل الاجتماع، لعدم تحققه إلا بأزيد من فرد واحد أصلاً، بخلاف مثل التغذي وغيره، ثم ظهرت منه الخاصة التي سميناها في المباحث المتقدمة من هذا الكتاب بالاستخدام، وهو توسيط الإنسان غيره في سبيل رفع حوائجه ببسط سلطته وتحميل إرادته عليه، ثم برز ذلك في صورة الرئاسة: كرئيس المنزل، ورئيس العشيرة، ورئيس القبيلة، ورئيس الأمة، وبالطبع، كان المقدم المتعين من بين العدة أولاً أقواهم وأشجعهم، ثم أشجعهم، وأكثرهم مالاً وولداً، وهكذا حتى ينتهي إلى أعلمهم بفنون الحكومة والسياسة، وهذا هو السبب الابتدائي لظهور الوثنية وقيامها على ساقها حتى اليوم، وسنستوفي البحث عنها فيما سيأتي إن شاء الله العزيز.

ب. وخاصة الاجتماع بتمام أنواعها (المنزلي وغيره) وإن لم تفارق الإنسانية في هذه الأدوار ولو برهة، إلا أنها كانت غير مشعور بها للإنسان تفصيلاً، بل كانت تعيش وتنمو بتبع الخواص الأخرى المعني بها للإنسان، كالاستخدام والدفاع ونحو ذلك.

ج. والقرآن الكريم يخبر أن أول ما نبه الإنسان بالاجتماع تفصيلاً واعتنى بحفظه استقلالاً، نبهته به النبوة، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾ [يونس: ١٩]، وقال: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٣]، حيث ينبئ أن الإنسان في أقدم عهوده كان أمة واحدة ساذجة، لا اختلاف بينهم، حتى ظهرت الاختلافات وبانت المشاجرات، فبعث الله الأنبياء وأنزل معهم الكتاب ليرفع به الاختلاف،

ويردهم إلى وحدة الاجتماع محفوظة بالقوانين المشرعة.

د. وقال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣]، فأنبأ أن رفع الاختلاف من بين الناس وإيجاد الاتحاد في كلمتهم إنما كان في صورة الدعوة إلى إقامة الدين وعدم التفرق فيه، فالدين كان يضمن اجتماعهم الصالح.

هـ. والآية كما ترى تحكي هذه الدعوة (دعوة الاجتماع والاتحاد) عن نوح عليه السلام ـ وهو أقدم الأنبياء أولي الشريعة والكتاب ثم عن إبراهيم، ثم عن موسى، ثم عن عيسى عليه السلام، وقد كان في شريعة نوح وإبراهيم النزر اليسير من الأحكام، وأوسع هؤلاء الأربعة شريعة موسى، وتتبعه شريعة عيسى على ما يخبر به القرآن، وهو ظاهر الأناجيل، وليس في شريعة موسى ـ على ما قيل ـ إلا ستمائة حكم تقريباً، فلم تبدأ الدعوة إلى الاجتماع دعوة مستقلة صريحة إلا من ناحية النبوة في قالب الدين، كما يصرح به القرآن، والتاريخ يصدقه على ما سيجيء.

٣. الإسلام وعنايته بالاجتماع:

أ. لا ريب أن الإسلام هو الدين الوحيد الذي أسس بنيانه على الاجتماع صريحاً، ولم يهمل أمر الاجتماع في شأن من شؤونه، فانظر ـ إن أردت زيادة تبصر في ذلك ـ إلى سعة الأعمال الإنسانية التي تعجز عن إحصائها الفكرة، وإلى تشعبها إلى أجناسها وأنواعها وأصنافها، ثم انظر إلى إحصاء هذه الشريعة الإلهية لها وإحاطتها بها وبسط أحكامها عليها، ترى عجباً، ثم انظر إلى تقليبه ذلك كله في قالب الاجتماع، ترى أنه أنفذ روح الاجتماع فيها غاية ما يمكن من الإنفاذ.

ب. ثم خذ في مقايسة ما وجدته بسائر الشرائع الحقة التي يعتني بها القرآن ـ وهي شرائع نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ـ حتى تعاين النسبة وتعرف المنزلة، وأما ما لا يعتني به القرآن الكريم من الشرائع، كأديان الوثنية والصابئة والمانوية والثنوية وغيرها، فالأمر فيها أظهر وأجلى.

ج. وأما الأمم المتمدنة وغيرها، فالتاريخ لا يذكر من أمرها إلا أنها كانت تتبع ما ورثته من أقدم عهود الإنسانية من استتباع الاجتماع بالاستخدام، واجتماع الأفراد تحت جامع حكومة الاستبداد والسلطة الملوكية، فكان الاجتماع القومي والوطني والإقليمي يعيش تحت راية الملك والرئاسة، ويهتدي بهداية

عوامل الوراثة والمكان وغيرهما، من غير أن تعتني أمة من هذه الأمم عناية مستقلة بأمره، وتجعله مورداً للبحث والعمل، حتى الأمم المعظمة التي كانت لها سيادة الدنيا حينما شرقت شارقة الدين وأخذت في إشراقها وإنارتها ـ أعني إمبراطورية الروم والفرس ـ فإنها لم تكن إلا قيصرية وكسروية، تجتمع أممها تحت لواء الملك والسلطنة، ويتبعها الاجتماع في رشده ونموه، ويمكث بمكثها، نعم، يوجد فيها ورثوه أبحاث اجتماعية في مسفورات حكمائهم من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو وغيرهم، إلا أنها كانت أوراقاً وصحائف لا ترد مورد العمل، ومثلاً ذهنية لا تنزل مرحلة العين والخارج، والتاريخ المورث أعدل شاهد على صدق ما ذكرناه.

د. فأول نداء قرع سمع النوع الإنساني، ودعي به هذا النوع إلى الاعتناء بأمر الاجتماع بجعله موضوعاً مستقلاً خارجاً عن زاوية الإهمال وحكم التبعية، هو الذي نادى به صادع الإسلام عليه أفضل الصلاة والسلام، فدعا الناس بما نزل عليه من آيات ربه إلى سعادة الحياة وطيب العيش مجتمعين، قال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ﴾ [الأنعام: ١٥٣]، وقال: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ إلى أن قال: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ (يشير إلى حفظ المجتمع عن التفرق والانشعاب) ﴿وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾ [آل عمران: ١٠٣ ـ ١٠٥]، وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩]، إلى غير ذلك من الآيات المطلقة الداعية إلى أصل الاجتماع والاتحاد.

هـ. وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ [الحجرات: ١٠]، وقال: ﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ [الأنفال: ٤٦]، وقال: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٢]، وقال: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، إلى غير ذلك من الآيات الآمرة ببناء المجتمع الإسلامي على الاتفاق والاتحاد في حيازة منافعها ومزاياها المعنوية والمادية والدفاع عنه، على ما سنوضحه بعض الإيضاح.

٤. اعتبار الإسلام رابطة الفرد والمجتمع:

أ. الصنع والإيجاد يجعل أولاً أجزاء ابتدائية لها آثار وخواص، ثم يركبها ويؤلف بينها على ما فيها

من جهات البينونة، فيستفيد منها فوائد جديدة مضافة إلى ما للأجزاء من الفوائد المشهودة، فالإنسان مثلاً له أجزاء وأبعاض وأعضاء وقوى، لها فوائد متفرقة مادية وروحية، ربما ائتلفت فقويت وعظمت، كثقل كل واحد من الأجزاء وثقل المجموع، والتمكن والانصراف من جهة إلى جهة وغير ذلك، وربما لم تأتلف وبقيت على حال التباين والتفرق، كالسمع والبصر والذوق والإرادة والحركة، إلا أنها جميعاً من جهة الوحدة في التركيب تحت سيطرة الواحد الحادث الذي هو الإنسان، وعند ذلك يوجد من الفوائد ما لا يوجد عند كل واحد من أجزائه، وهي فوائد جمة من قبيل الفعل والانفعال والفوائد الروحية والمادية، ومن فوائده: حصول كثرة عجيبة في تلك الفوائد في عين الوحدة، فإن المادة الإنسانية كالنطفة مثلاً إذا استكملت نشأتها، قدرت على إفراز شيء من المادة من نفسها وتربيتها إنساناً تاماً آخر، يفعل نظائر ما كان يفعله أصله ومحتده من الأفعال المادية والروحية، فأفراد الإنسان على كثرتها إنسان وهو واحد، وأفعالها كثيرة عدداً واحدة نوعاً، وهي تجتمع وتأتلف، بمنزلة الماء يقسم إلى آنية، فهي مياه كثيرة ذو نوع واحد، وهي ذات خواص كثيرة نوعها واحد، وكلما جمعت المياه في مكان واحد، قويت الخاصة وعظم الأثر.

ب. وقد اعتبر الإسلام في تربية أفراد هذا النوع وهدايتها إلى سعادتها الحقيقية هذا المعنى الحقيقي فيها، ولا مناص من اعتباره، قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا﴾ [الفرقان: ٥٤]، وقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ﴾ [الحجرات: ١٣]، وقال: ﴿بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ﴾ [آل عمران: ١٩٥]

ج. وهذه الرابطة الحقيقية بين الشخص والمجتمع لا محالة تؤدي إلى كينونة أخرى في المجتمع، حسب ما يمده الأشخاص من وجودهم وقواهم وخواصهم وآثارهم، فيتكون في المجتمع سنخ ما للفرد من الوجود وخواص الوجود، وهو ظاهر مشهود، ولذلك اعتبر القرآن للأمة وجوداً وأجلاً وكتاباً وشعوراً وفهماً وعملاً وطاعة ومعصية، فقال: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٤]، وقال: ﴿كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا﴾ [الجاثية: ٢٨]، وقال: ﴿زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾ [الأنعام: ١٠٨]، وقال: ﴿مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ﴾ [المائدة: ٦٦]، وقال: ﴿أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٣]، وقال: ﴿وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ﴾ [غافر: ٥]، وقال: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُم

بِالْقِسْطِ﴾ [يونس: ٤٧]

د. ومن هنا ما نرى أن القرآن يعتني بتواريخ الأمم كاعتنائه بقصص الأشخاص، بل أكثر، حينما لم يتداول في التواريخ إلا ضبط أحوال المشاهير من الملوك والعظماء، ولم يشتغل المؤرخون بتواريخ الأمم والمجتمعات إلا بعد نزول القرآن، فاشتغل بها بعض الاشتغال آحاد منهم كالمسعودي وابن خلدون، حتى ظهر التحول الأخير في التاريخ النقلي بتبديل الأشخاص أمماً، وأول من سنه على ما يقال: (أغوست كنت الفرنسي المتوفى سنة: ١٨٥٧ ميلادية)

هـ. وبالجملة، لازم ذلك ـ على ما مرت الإشارة إليه ـ تكون قوى وخواص اجتماعية قوية، تقهر القوى والخواص الفردية عند التعارض والتضاد، على أن الحس والتجربة يشهدان بذلك في القوى والخواص الفاعلة والمنفعلة معاً، فهمة الجماعة وإرادتها في أمر ـ كما في موارد الغوغاءات وفي الهجمات الاجتماعية ـ لا تقوم لها إرادة معارضة ولا مضادة من واحد من أشخاصها وأجزائها، فلا مفر للجزء من أن يتبع كله ويجري على ما يجري عليه، حتى أنه يسلب الشعور والفكر من أفراده وأجزائه، وكذا الخوف العام والدهشة العامة، كما في موارد الانهزام وانسلاب الأمن والزلزلة والقحط والوباء، أو ما هو دونها كالرسومات المتعارفة والأزياء القومية ونحوهما، تضطر الفرد على الاتباع وتسلب عنه قوة الإدراك والفكر.

و. وهذا هو الملاك في اهتمام الإسلام بشأن الاجتماع، ذلك الاهتمام الذي لا نجد ولن نجد ما يماثله في واحد من الأديان الأخرى، ولا في سنن الملل المتمدنة (ولعلك لا تكاد تصدق ذلك)، فإن تربية الأخلاق والغرائز في الفرد ـ وهو الأصل في وجود المجتمع ـ لا تكاد تنجح مع كينونة الأخلاق والغرائز المعارضة والمضادة القوية القاهرة في المجتمع، إلا يسيراً لا قدر له عند القياس والتقدير.

ز. فوضع أهم أحكامه وشرائعه كالحج والصلاة والجهاد والإنفاق، وبالجملة التقوى الديني، على أساس الاجتماع، وحافظ على ذلك، مضافاً إلى قوى الحكومة الإسلامية الحافظة لشعائر الدين العامة وحدودها، ومضافاً إلى فريضة الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر العامة لجميع الأمة، بجعل غرض المجتمع الإسلامي ـ وكل مجتمع لا يستغني عن غرض مشترك ـ هي السعادة الحقيقية والقرب والمنزلة عند الله، وهذا رقيب باطني لا يخفى عليه ما في سريرة الإنسان وسره ـ فضلاً عما في ظاهره

ـ وإن خفي على طائفة الدعاة وجماعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا هو الذي ذكرنا أن الإسلام تفوق سنة اهتمامه بشأن الاجتماع سائر السنن والطرائق.

٥. هل تقبل سنة الإسلام الاجتماعية الإجراء والبقاء؟:

ولعلك تقول: لو كان ما ذكر من كون نظر الإسلام في تكوين المجتمع الصالح أرقى بناءً وأتقن أساساً، حتى من المجتمعات التي كونتها الملل المتمدنة المترقية حقاً، فما باله لم يقبل الإجراء إلا برهة يسيرة، ثم لم يملك نفسه دون أن تبدل قيصرية وكسروية ـ وتحول إمبراطورية أفجع وأشنع أعمالاً مما كان قبله، بخلاف المدنية الغربية التي تستديم البقاء، وهذا هو الدليل على كون مدنيتهم أرقى، وسنتهم في الاجتماع أتقن وأشد استحكاماً، وقد وضعوا سنتهم الاجتماعية وقوانينهم الدائرة على أساس إرادة الأمة واقتراح الطباع والميول، ثم اعتبروا فيها إرادة الأكثر واقتراحهم، لاستحالة اجتماع الكل بحسب العادة إرادة، وغلبة الأكثر سنة جارية في الطبيعة مشهودة، فإنا نجد كلاً من العلل المادية والأسباب الطبيعية مؤثرة على الأكثر لا على الدوام، وكذا العوامل المختلفة المتنازعة إنما يؤثر منها الأكثر دون الكل ودون الأقل، فمن الحري أن يبنى هيكل الاجتماع بحسب الغرض وبحسب السنن والقوانين الجارية فيه على إرادة الأكثر، وأما فرضية الدين، فليست في الدنيا الحاضرة إلا أمنية لا تتجاوز مرحلة الفرض، ومثالاً عقلياً غير جائز النيل.

وقد ضمنت المدنية الحاضرة فيما ظهرت فيه من الممالك قوة المجتمع وسعادتها، وتهذب الأفراد وطهارتهم من الرذائل، وهي الأمور التي لا يرتضيها المجتمع كالكذب والخيانة والظلم والجفاء والجفاف ونحو ذلك.

وهذا الذي أوردناه محصل ما يختلج في صدور جمع من باحثينا معاشر الشرقيين، وخاصة المحصلين من فضلائنا المتفكرين في المباحث الاجتماعية والنفسية، غير أنهم وردوا هذا البحث من غير مورده، فاختلط عليهم حق النظر، ولتوضيح ذلك نقول:

أ. قولهم: السنة الإسلامية غير قابلة للجريان في الدنيا:

• أما قولهم: إن السنة الاجتماعية الإسلامية غير قابلة الجريان في الدنيا، على خلاف سنن المدنية الحاضرة في جو الشرائط الموجودة، ومعناه أن الأوضاع الحاضرة في الدنيا لا تلائم الأحكام المشرعة في

الإسلام، فهو مسلم، لكنه لا ينتج شيئاً، فإن جميع السنن الدائرة في الجامعة الإنسانية إنما حدثت بعد ما لم تكن، وظهرت في حين لم تكن عامة الأوضاع والشرائط الموجودة إلا مناقضة له طاردة إياه، فانتهضت ونازعت السنن السابقة المستمرة المتعرقة، وربما اضطهدت وانهزمت في أول نهضتها، ثم عادت ثانياً وثالثاً حتى غلبت وتمكنت وملكت سيطرتها، وربما بادت وانقرضت إذ لم يساعدها العوامل والشرائط بعد، والتاريخ يشهد بذلك في جميع السنن الدينية والدنيوية، حتى في مثل الديمقراطية والاشتراك، وإلى مثله يشير قوله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٧]، يشير إلى أن السنة التي تصاحب تكذيب آيات الله لا تنتهي إلى عاقبة حسنة محمودة.

• فمجرد عدم انطباق سنة من السنن على الوضع الإنساني الحاضر ليس يكشف عن بطلانه وفساده، بل هو من جملة السنن الطبيعية الجارية في العالم لتتميم كينونة الحوادث الجديدة إثر الفعل والانفعال وتنازع العوامل المختلفة.

• والإسلام كسائر السنن من جهة النظر الطبيعي والاجتماعي، وليس بمستثنى من هذه الكلية، فحاله من حيث التقدم والتأخر والاستظهار بالعوامل والشرائط حال سائر السنن، وليس حال الإسلام اليوم ـ وقد تمكن في نفوس ما يزيد على أربعمائة مليون من أفراد البشر ونشب في قلوبهم ـ بأضعف من حاله في الدنيا زمان دعوة نوح وإبراهيم ومحمد ﷺ، وقد قامت دعوة كل منهم بنفس واحدة، ولم تكن تعرف الدنيا وقتئذ غير الفساد، ثم انبسطت وتعرقت وعاشت واتصل بعضها ببعض، فلم ينقطع حتى اليوم.

• وقد قام رسول الله ﷺ بالدعوة، ولم يكن معه من يستظهر به يومئذ إلا رجل وامرأة، ثم لم يزل يلحق بهم واحد بعد واحد، واليوم يوم العسرة كل العسرة، حتى أتاهم نصر الله فتشكلوا مجتمعاً صالحاً ذا أفراد يغلب عليهم الصلاح والتقوى، ومكثوا برهة على الصلاح الاجتماعي، حتى كان من أمر الفتن بعد رسول الله ﷺ ما كان.

• وهذا الأنموذج اليسير على قصر عمره وضيق نطاقه، لم يلبث حتى انبسط في أقل من نصف قرن على مشارق الأرض ومغاربها، وحول التاريخ تحويلاً جوهرياً يشاهد آثاره الهامة إلى يومنا، وستدوم ثم تدوم.

• ولا يستطيع أن يستنكف الأبحاث الاجتماعية والنفسية في التاريخ النظري عن الاعتراف بأن

المنشأ القريب والعامل التام للتحول المعاصر المشهود في الدنيا هو ظهور السنة الإسلامية وطلوعها، ولم يهمل جل الباحثين من أوروبا استيفاء البحث عن تأثيرها في جامعة الإنسان إلا لعصبية دينية أو علل سياسية، وكيف يسع لباحث خبير ـ لو أنصف النظر ـ أن يسمي النهضة المدنية الحديثة نهضة مسيحية، ويعد المسيح عليه السلام قائدها وحامل لوائها، والمسيح يصرح بأنه إنما يهتم بأمر الروح ولا يشتغل بأمر الجسم ولا يتعرض لشأن الدولة والسياسة؟ وهو ذا الإسلام يدعو إلى الاجتماع والتآلف، ويتصرف في جميع شؤون المجتمع الإنساني وأفراده من غير استثناء، فهل هذا الصفح والإغماض منهم إلا لإطفاء نور الإسلام ﴿وَيَأْبَى اللهُ إِلَّا أَن يُتِمَّ نُورَهُ﴾، وإخماد ناره عن القلوب بغياً وعدواً، حتى يعود جنسية لا أثر لها إلا أثر الأنسال المنشعبة.

• وبالجملة، قد أثبت الإسلام صلاحه لهداية الناس إلى سعادتهم وطيب حياتهم، وما هذا شأنه لا يسمى فرضية غير قابلة الانطباق على الحياة الإنسانية، ولا مأيوساً من ولاية أمر الدنيا يوماً (مع كون مقصده سعادة الإنسان الحقيقية)، وقد تقدم في تفسير قوله: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [البقرة: ٢١٣] أن البحث العميق في أحوال الموجودات الكونية يؤدي إلى أن النوع الإنساني سيبلغ غايته وينال بغيته، وهي كمال ظهور الإسلام بحقيقته في الدنيا وتوليه التام أمر المجتمع الإنساني، وقد وعده الله تعالى طبق هذه النظرية في كتابه العزيز، قال: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾ [المائدة: ٥٤]، وقال: ﴿وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾ [النور: ٥٥]، وقال: ﴿أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠٥]، إلى غير ذلك من الآيات.

ب. اختلاف الغاية بين الإسلام والمدنية الغربية:

• وهنا جهة أخرى أغفلها هؤلاء في بحثهم، وهي أن الاجتماع الإسلامي شعاره الوحيد هو اتباع الحق في النظر والعمل، والاجتماع المدني الحاضر شعاره اتباع ما يراه ويريده الأكثر، وهذان الشعاران يوجبان اختلاف الغاية في المجتمع المتكون، فغاية الاجتماع الإسلامي: السعادة الحقيقية العقلية، بمعنى أن يأخذ الإنسان بالاعتدال في مقتضيات قواه، فيعطي للجسم مشتهياته مقدار ما لا يعوقه عن معرفة الله من

طريق العبودية، بل يكون مقدمة توصل إليها، وفيه سعادة الإنسان بسعادة جميع قواه، وهي الراحة الكبرى (وإن كنا لا ندركها اليوم حق الإدراك لاختلال التربية الإسلامية فينا)، ولذلك وضع الإسلام قوانينه على أساس مراعاة جانب العقل المجبول على اتباع الحق، وشدد في المنع عما يفسد العقل السليم، وألقى ضمان إجراء الجميع من الأعمال والأخلاق والمعارف الأصلية إلى عهدة المجتمع، مضافاً إلى ما تحتفظ عليه الحكومة والولاية الإسلامية من إجراء السياسات والحدود وغيرها، وهذا على أي حال لا يوافق طباع العامة من الناس، ويدفعه هذا الانغمار العجيب في الأهواء والأماني الذي نشاهده من كافة المترفين والمعدمين، ويسلب حريتهم في الاستلذاذ والتلهي والسبعية والافتراس، إلا بعد مجاهدة شديدة في نشر الدعوة وبسط التربية، على حد سائر الأمور الراقية التي يحتاج الإنسان في التلبس بها إلى همة قاطعة وتدرب كاف وتحفظ على ذلك مستدام.

• وأما غاية الاجتماع المدني الحاضر، فهي التمتع من المادة، ومن الواضح أن هذه تستتبع حياة إحساسية تتبع ما يميل إليه الطبع، سواء وافق ما هو الحق عند العقل أو لم يوافق، بل إنما يتبع العقل فيما لا يخالف غايته وغرضه.

• ولذلك كانت القوانين تتبع في وضعها وإجرائها ما يستدعيه هوى أكثرية المجتمع وميول طباعهم، وينحصر ضمان الإجراء في مواد القانون المتعلقة بالأعمال، وأما الأخلاق والمعارف الأصلية، فلا ضامن لإجرائها، بل الناس في التلبس بها وتبعيتها وعدمه، إلا أن تزاحم القانون في مسيره فتمنع حينئذ.

• ولازم ذلك: أن يعتاد المجتمع الذي شأنه ذلك بما يوافق هواه من رذائل الشهوة والغضب، فيستحسن كثيراً مما كان يستقبحه الدين، وأن يسترسل باللعب بفضائل الأخلاق والمعارف العالية، مستظهراً بالحرية القانونية.

• ولازم هذا اللازم: أن يتحول نوع الفكرة عن المجرى العقلي إلى المجرى الإحساسي العاطفي، فربما كان الفجور والفسق في مجرى العقل تقوى في مجرى الميول والإحساسات، وسمي فتوة وبشراً وحسن خلق، كمعظم ما يجري في أوروبا بين الشبان، وبين الرجال والنساء المحصنات أو الأبكار، وبين النساء والكلاب، وبين الرجال وأولادهم ومحارمهم، وما يجري في الاحتفالات ومجالس الرقص وغير ذلك، مما ينقبض عن ذكره لسان المتأدب بأدب الدين، وربما كان عاديات الطريق الديني غرائب وعجائب مضحكة

عندهم، وبالعكس، كل ذلك لاختلاف نوع الفكرة والإدراك باختلاف الطريق، ولا يستفاد في هذه السنن الإحساسية من التعقل ـ كما عرفت ـ إلا بمقدار ما يسوى به الطريق إلى التمتع والتلذذ، فهو الغاية الوحيدة التي لا يعارضها شيء ولا يمنع منها شيء إلا في صورة المعارضة بمثلها، حتى إنك تجد بين مشروعات القوانين الدائرة أمثال (الانتحار) و(دئل) وغيرهما، فللنفس ما تريده وتهواه، إلا أن يزاحم ما يريده ويهواه المجتمع!

• إذا تأملت هذا الاختلاف، تبين لك وجه أوفقية سنة المجتمع الغربي لمذاق الجامعة البشرية دون سنة المجتمع الديني، غير أنه يجب أن يتذكر أن سنة المدنية الغربية وحدها ليست هي الموافقة لطباع الناس حتى تترجح بذلك وحدها، بل جميع السنن المعمولة الدائرة في الدنيا بين أهلها من أقدم أعصار الإنسانية إلى عصرنا هذا، من سنن البداوة والحضارة، تشترك في أن الناس يرجحونها على الدين الداعي إلى الحق في أول ما يعرض عليهم، لخضوعهم للوثنية المادية.

• ولو تأملت حق التأمل، وجدت هذه الحضارة الحاضرة ليست إلا مؤلفة من سنن الوثنية الأولى، غير أنها تحولت من حال الفردية إلى حال الاجتماع، ومن مرحلة السذاجة إلى مرحلة الدقة الفنية.

• والذي ذكرناه من بناء السنة الإسلامية على اتباع الحق دون موافقة الطبع، من أوضح الواضحات في بيانات القرآن، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ﴾ [التوبة: ٣٣]، وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ﴾ [غافر: ٢٠]، وقال في وصف المؤمنين: ﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ﴾ [العصر: ٣]، وقال: ﴿لَقَدْ جِئْنَاكُم بِالْحَقِّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾ [الزخرف: ٧٨]، فاعترف بأن الحق لا يوافق طباع الأكثرين وأهواءهم، ثم رد لزوم موافقة أهواء الأكثرية بأنه يئول إلى الفساد، فقال: ﴿بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ، وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ﴾ [المؤمنون: ٧٠ ـ ٧١]، ولقد صدق جريان الحوادث وتراكم الفساد يوماً فيوماً ما بينه تعالى في هذه الآية، وقال تعالى: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ﴾ [يونس: ٣٢]، والآيات في هذا المعنى وما يقرب منه كثيرة جداً، وإن شئت زيادة تبصر فيه، فراجع سورة يونس، فقد كرر فيه ذكر الحق بضعاً وعشرين مرة.

ج. اتباع الأكثر ليس معياراً للحق:

وأما قولهم: إن اتباع الأكثر سنة جارية في الطبيعة، فلا ريب أن الطبيعة تتبع الأكثر في آثارها، إلا أنها ليست بحيث تبطل أو تعارض وجوب اتباع الحق، فإنها نفسها بعض مصاديق الحق، فكيف تبطل نفسها؟ توضيح ذلك يحتاج إلى بيان أمور:

• أحدها: أن الأمور الخارجية التي هي أصول عقائد الإنسان العلمية والعملية، تتبع في تكونها وأقسام تحولها نظام العلية والمعلولية، وهو نظام دائم ثابت لا يقبل الاستثناء، أطبق على ذلك المحصلون من أهل العلم والنظر، وشهد به القرآن على ما مر، فالجريان الخارجي لا يتخلف عن الدوام والثبات، حتى أن الحوادث الأكثرية الوقوع التي هي قياسية، هي في أنها أكثرية دائمة ثابتة، مثلاً: النار التي تفعل السخونة غالباً بالقياس إلى جميع مواردها (سخونتها الغالبية) أثر دائم لها، وهكذا، وهذا هو الحق.

• والثاني: أن الإنسان بحسب الفطرة يتبع ما وجده أمراً واقعياً خارجياً بنحو، فهو يتبع الحق بحسب الفطرة، حتى أن من ينكر وجود العلم الجازم، إذا ألقي إليه قول لا يجد من نفسه التردد فيه، خضع له بالقبول.

• والثالث: أن الحق كما عرفت هو الأمر الخارجي الذي يخضع له الإنسان في اعتقاده أو يتبعه في عمله، وأما نظر الإنسان وإدراكه، فإنما هو وسيلة يتوسل بها إليه، كالمرآة بالنسبة إلى المرئي.

إذا عرفت هذه الأمور، تبين لك أن الحقية ـ وهي دوام الوقوع أو أكثرية الوقوع في الطبيعة الراجعة إلى الدوام والثبات أيضاً ـ إنما هي صفة الخارج الواقع وقوعاً دائمياً أو أكثرياً، دون العلم والإدراك، وبعبارة أخرى: هي صفة الأمر المعلوم لا صفة العلم، فالوقوع الدائمي والأكثري أيضاً بوجه من الحق، وأما آراء الأكثرين وأنظارهم واعتقاداتهم في مقابل الأقلين، فليست بحق دائماً، بل ربما كانت حقاً إذا طابقت الواقع، وربما لم تكن إذا لم تطابق، وحينئذ، فلا ينبغي أن يخضع لها الإنسان، ولا أنه يخضع لها لو تنبه للواقع، فإنك إذا أيقنت بأمر ثم خالفك جميع الناس فيه، لم تخضع بالطبع لنظرهم، وإن اتبعتهم فيه ظاهراً، فإنما تتبعهم لخوف أو حياء أو عامل آخر، لا لأنه حق واجب الاتباع في نفسه، ومن أحسن البيان في أن رأي الأكثر ونظرهم لا يجب أن يكون حقاً واجب الاتباع، قوله تعالى: ﴿بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾ [المؤمنون: ٧٠]، فلو كان كل ما يراه الأكثر حقاً، لم يمكن أن يكرهوا الحق ويعارضوه.

وبهذا البيان يظهر فساد بناء اتباع الأكثرية على سنة الطبيعة، فإن هذه السنة جارية في الخارج الذي

يتعلق به العلم، دون نفس العلم والفكر، والذي يتبعه الإنسان من هذه السنة في إرادته وحركاته، إنما هو ما في الخارج من أكثرية الوقوع، لا ما اعتقده الأكثرون، أعني أنه يبني أفعاله وأعماله على الصلاح الأكثري، وعليه جرى القرآن في حكم تشريعاته ومصالحها، قال تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: ٦]، وقال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣]، إلى غير ذلك من الآيات المشتملة على ملاكات غالبية الوقوع للأحكام المشرعة.

د. نقد دعوى صلاح المجتمعات الغربية:

• وأما قولهم: إن المدنية الحاضرة سمحت للممالك المترقية سعادة المجتمع، وهذبت الأفراد طهرتهم عن الرذائل التي لا يرتضيها المجتمع، فكلام غير خال من الخلط والاشتباه، وكان مرادهم من السعادة الاجتماعية: تفوق المجتمع في عدته وقوته، وتعاليها في استفادتها من المنابع المادية، وقد عرفت كراراً أن الإسلام لا يعد ذلك سعادة، والبحث البرهاني أيضاً يؤيده، بل السعادة الإنسانية أمر مؤلف من سعادة الروح والبدن، وهي تنعم الإنسان من النعم المادية، وتحليه بفضائل الأخلاق والمعارف الحقة الإلهية، وهي التي تضمن سعادته في الحياة الدنيا والحياة الأخرى، وأما الانغمار في لذائذ المادة مع إهمال سعادة الروح، فليس عنده إلا شقاء.

• وأما استعجابهم بما يرون من الصدق والصفاء والأمانة والبشر وغير ذلك فيما بين أفراد الملل المترقية، فقد اختلط عليهم حقيقة الأمر فيه، وذلك أن جل المتفكرين من باحثينا معاشر الشرقيين لا يقدرون على التفكر الاجتماعي، وإنما يتفكرون تفكراً فردياً، فالذي يراه الواحد منا نصب العين: أنه موجود إنساني مستقل عن كل الأشياء غير مرتبط بها ارتباطاً تبطل استقلاله الوجودي (مع أن الحق خلافه)، ثم لا يتفكر في حياته إلا لجلب المنافع إلى نفسه ودفع المضار عن نفسه، فلا يشتغل إلا بشأن نفسه، وهو التفكر الفردي، ويستتبع ذلك أن يقيس غيره على نفسه، فيقضي فيه بما يقضي على هذا النحو من الاستقلال، وهذا القضاء إن صح، فإنما يصح فيمن يجري في تفكره هذا المجرى، وأما من يتفكر تفكراً اجتماعياً، ليس نصب عينيه إلا أنه جزء غير منفك ولا مستقل عن المجتمع، وأن منافعه جزء من منافع مجتمعة، يرى خير المجتمع خير نفسه، وشره شر نفسه، وكل وصف وحال له وصفاً وحالاً لنفسه، فهذا

الإنسان يتفكر نحواً آخر من التفكر، ولا يشتغل في الارتباط بغيره إلا بمن هو خارج عن مجتمعة، وأما اشتغاله بأجزاء مجتمعة، فلا يهتم به ولا يقدره شيئاً.

• واستوضح ذلك بما نورده من المثال: الإنسان مجموع مؤلف من أعضاء وقوى عديدة، تجتمع الجميع نوع اجتماع يعطيها وحدة حقيقية نسميها الإنسانية، يوجب ذلك استهلاك الجميع ذاتاً وفعلاً تحت استقلاله، فالعين والأذن واليد والرجل تبصر وتسمع وتبطش وتمشي للإنسان، وإنما يلتذ كل بفعله في ضمن التذاذ الإنسان به، وكل واحدة من هذه الأعضاء والقوى همها أن ترتبط بالخارج الذي يريد الإنسان الواحد الارتباط به بخير أو شر، فالعين أو الأذن أو اليد أو الرجل إنما تريد الإحسان أو الإساءة إلى من يريد الإنسان الإحسان أو الإساءة إليه من الناس مثلاً، وأما معاملة بعضها مع بعض والجميع تحت لواء الإنسانية الواحدة، فقلما يتفق أن يسيء بعضها إلى بعض، أو يتضرر بعضها ببعض.

• فهذا حال أجزاء الإنسان، وهي تسير سيراً واحداً اجتماعياً، وفي حكمه حال أفراد مجتمع إنساني إذا تفكروا تفكراً اجتماعياً، فصلاحهم وتقواهم، أو فسادهم وإجرامهم، وإحسانهم وإساءتهم، إنما هي ما لمجتمعهم من هذه الأوصاف إذا أخذ ذا شخصية واحدة، وهكذا صنع القرآن في قضائه على الأمم والأقوام التي ألجأتهم التعصبات المذهبية أو القومية أن يتفكروا تفكراً اجتماعياً، كاليهود والأعراب وعدة من الأمم السالفة، فتراه يؤاخذ اللاحقين بذنوب السابقين، ويعاتب الحاضرين ويوبخهم بأعمال الغائبين والماضين، كل ذلك لأنه القضاء الحق فيمن يتفكر فكراً اجتماعياً، وفي القرآن الكريم من هذا الباب آيات كثيرة، لا حاجة إلى نقلها.

• نعم، مقتضى الأخذ بالإنصاف أن لا يضطهد حق الصالحين من الأفراد بذلك إن وجدوا في مجتمع واحد، فإنهم وإن عاشوا بينهم واختلطوا بهم، إلا أن قلوبهم غير متقذرة بالفكر الفاسد والمرض المتبطن الفاشي في مثل هذا المجتمع، وأشخاصهم كالأجزاء الزائدة في هيكله وبنيته، وهكذا فعل القرآن في آيات العتاب العام، فاستثنى الصلحاء والأبرار.

• ويتبين مما ذكرنا أن القضاء بالصلاح والطلاح على أفراد المجتمعات المتمدنة الراقية، على خلاف أفراد الأمم الأخرى، لا ينبغي أن يبنى على ما يظهر من معاشرتهم ومخالطتهم فيما بينهم وعيشتهم الداخلية، بل بالبناء على شخصيتهم الاجتماعية البارزة في مماستها ومصاكتها سائر الأمم الضعيفة،

ومخالطتها الحيوية سائر الشخصيات الاجتماعية في العالم، فهذه هي التي يجب أن تراعى وتعتبر في القضاء بصلاح المجتمع وطلاحه وسعادته وشقائه، وعلى هذا المجرى يجب أن يجري باحثونا، ثم إن شاءوا فليستعجبوا، وإن شاءوا فليتعجبوا.

• ولعمري، لو طالع المطالع المتأمل تاريخ حياتهم الاجتماعية من لدن النهضة الحديثة الأوروبية، وتعمق فيما عاملوا به غيرهم من الأمم والأجيال المسكينة الضعيفة، لم يلبث دون أن يرى أن هذه المجتمعات التي يظهرون أنهم امتلئوا رأفة ونصحاً للبشر، يفدون بالدماء والأموال في سبيل الخدمة لهذا النوع، وإعطاء الحرية، والأخذ بيد المظلوم المهضوم حقاً، وإلغاء سنة الاسترقاق والأسر، يرى أنهم لا هم لهم إلا استعباد الأمم الضعيفة مساكين الأرض ما وجدوا إليه سبيلاً، بما وجدوا إليه من سبيل، فيوماً بالقهر، ويوماً بالاستعمار، ويوماً بالاستملاك، ويوماً بالقيمومة، ويوماً باسم حفظ المنافع المشتركة، ويوماً باسم الإعانة على حفظ الاستقلال، ويوماً باسم حفظ الصلح ودفع ما يهدده، ويوماً باسم الدفاع عن حقوق الطبقات المستأصلة المحرومة، ويوماً.. ويوماً...

• والمجتمعات التي هذا شأنها لا ترتضي الفطرة الإنسانية السليمة أن تصفها بالصلاح، أو تذعن لها بالسعادة، وإن أغمضت النظر عما يشخصه قضاء الدين وحكم الوحي والنبوة من معنى السعادة.

• وكيف ترضى الطبيعة الإنسانية أن تجهز أفرادها بما تجهزها على السواء، ثم تناقض نفسها، فتعطي بعضاً منهم عهداً أن يتملكوا الآخرين تملكاً يبيح لهم دماءهم وأعراضهم وأموالهم، ويسوي لهم الطريق إلى اللعب بمجامع حياتهم ووجودهم، والتصرف في إدراكهم وإرادتهم بما لم يلقه ولا قاساه إنسان القرون الأولى؟ والمعول في جميع ما نذكره: تواريخ حياة هؤلاء الأمم، وما يقاسيه الجيل الحاضر من أيديهم، فإن سمي ما عندهم سعادة وصلاحاً، فلتكن بمعنى التحكم وإطلاق المشية.

٦. بماذا يتكون ويعيش الاجتماع الإسلامي؟:

لا ريب أن الاجتماع ـ أي اجتماع كان ـ إنما يتحقق ويحصل بوجود غاية واحدة مشتركة بين أفراده المتشتتة، وهي الروح الواحدة السارية في جميع أطرافه التي تتحد بها نوع اتحاد، وهذه الغاية والغرض في نوع الاجتماعات المتكونة غير الدينية، إنما هي غاية الحياة الدنيوية للإنسان، لكن على نحو الاشتراك بين الأفراد لا على نحو الانفراد، وهي التمتع من مزايا الحياة المادية على نحو الاجتماع.

أ. والفرق بين التمتع الاجتماعي والانفرادي من حيث الخاصية:

أ. أن الإنسان لو استطاع أن يعيش وحده، كان مطلق العنان في كل واحد من تمتعاته، حيث لا معارض له ولا رقيب، إلا ما قيد به بعض جهازاته بعضاً، فإنه لا يقدر أن يستنشق كل الهواء، فإن الرئة لا تسعه وإن اشتهاه، ولا يسعه أن يأكل من المواد الغذائية لا إلى حد، فإن جهاز الهاضمة لا يتحمله، فهذا حاله بقياس بعض قواه وأعضائه إلى بعض، وأما بالنسبة إلى إنسان آخر مثله، فإذ كان لا شريك له في ما يستفيد منه من المادة على الفرض، فلا سبب هناك يقتضي تضييق ميدان عمله، ولا تحديد فعل من أفعاله وعمل من أعماله.

ب. وهذا بخلاف الإنسان الواقع في ظرف الاجتماع وساحته، فإنه لو كان مطلق العنان في إرادته وأعماله، لأدى ذلك إلى التمانع والتزاحم الذي فيه فساد العيش وهلاك النوع، وقد بينا ذلك في مباحث النبوة السابقة أوفى بيان.

ج. وهذا هو السبب الوحيد الذي يدعو إلى حكومة القانون الجاري في المجتمع، غير أن المجتمعات الهمجية لا تتنبه لوضعها عن فكر ورؤية، وإنما تكون الآداب والسنن فيها المشاجرات والمنازعات المتوفرة بين أفرادها، فتضطر الجميع إلى رعاية أمور تحفظ مجتمعهم بعض الحفظ، ولما لم تكن مبنية على أساس مستحكم، كانت في معرض النقض والإبطال تتغير سريعاً وتنقرض، ولكن المجتمعات المتمدنة تبنيه على أساس قويم بحسب درجاتهم في المدنية والحضارة، فيرفعون به التضاد والتمانع الواقع بين الإرادات وأعمال المجتمع بتعديلها بوضع حدود وقيود لها، ثم ركز القدرة والقوة في مركز عليه ضمان إجراء ما ينطق به القانون.

د. ومن هنا يظهر:

• أولاً: أن القانون حقيقة هو ما تعدل به إرادات الناس وأعمالهم، برفع التزاحم والتمانع من بينهما بتحديدها.

• وثانياً: أن أفراد المجتمع الذي يحكم فيه القانون أحرار فيما وراءه، كما هو مقتضى تجهز الإنسان بالشعور والإرادة بعد التعديل، ولذا كانت القوانين الحاضرة لا تتعرض لأمر المعارف الإلهية والأخلاق، وصار هذان المهمان يتصوران بصورة يصورهما بها القانون، فيتصالحان ويتوافقان معه على ما هو حكم

التبعية، فيعودان عاجلاً أو آجلاً رسوماً ظاهرية فاقدة للصفاء المعنوي، ولذلك السبب أيضاً ما نشاهده من لعب السياسة بالدين، فيوماً تقضي عليه وتدحضه، ويوماً تميل إليه فتبالغ في إعلاء كلمته، ويوماً تطوي عنه كشحاً فتخليه وشأنه.

• وثالثاً: أن هذه الطريقة لا تخلو عن نقص، فإن القانون وإن حمل ضمان إجرائه على القدرة التي ركزها في فرد أو أفراد، لكن لا ضمان على إجرائه بالآخرة، بمعنى أن منبع القدرة والسلطان لو مال عن الحق، وحول سلطة النوع على النوع إلى سلطة شخصه على النوع، وانقلبت الدائرة على القانون، لم يكن هناك ما يقهر هذا القاهر فيحوله إلى مجراه العدل، وعلى هذا القول شواهد كثيرة مما شاهدناه في زماننا هذا وهو زمان الثقافة والمدنية، فضلاً عما لا يحصى من الشواهد التاريخية، وأضف إلى هذا النقص نقصاً آخر: وهو خفاء نقض القانون على القوة المجرية أحياناً، أو خروجه عن حومة قدرته، (ولنرجع إلى أول الكلام)

هـ. وبالجملة، الاجتماعات المدنية توحدها الغاية الواحدة التي هي التمتع من مزايا الحياة الدنيا، وهي السعادة عندهم، لكن الإسلام لما كان يرى أن الحياة الإنسانية أوسع مداراً من الحياة الدنيا المادية، بل في مدار حياته الحياة الأخروية التي هي الحياة، ويرى أن هذه الحياة لا تنفع فيها إلا المعارف الإلهية التي تنحل بجملتها إلى التوحيد، ويرى أن هذه المعارف لا تنحفظ إلا بمكارم الأخلاق وطهارة النفس من كل رذيلة، ويرى أن هذه الأخلاق لا تتم ولا تكمل إلا بحياة اجتماعية صالحة، معتمدة على عبادة الله سبحانه والخضوع لما تقتضيه ربوبيته، ومعاملة الناس على أساس العدل الاجتماعي، أخذ (أعني الإسلام) الغاية التي يتكون عليها المجتمع البشري ويتوحد بها دين التوحيد، ثم وضع القانون الذي وضعه على أساس التوحيد، ولم يكتف فيه على تعديل الإرادات والأفعال فقط، بل تممه بالعباديات، وأضاف إليها المعارف الحقة والأخلاق الفاضلة.

و. ثم جعل ضمان إجرائها في عهدة الحكومة الإسلامية أولاً، ثم في عهدة المجتمع ثانياً، وذلك بالتربية الصالحة علماً وعملاً، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ز. ومن أهم ما يشاهد في هذا الدين: ارتباط جميع أجزائه ارتباطاً يؤدي إلى الوحدة التامة بينها، بمعنى أن روح التوحيد سارية في الأخلاق الكريمة التي يندب إليها هذا الدين، وروح الأخلاق منتشرة في الأعمال التي يكلف بها أفراد المجتمع، فالجميع من أجزاء الدين الإسلامي ترجع بالتحليل إلى التوحيد،

والتوحيد بالتركيب يصير هو الأخلاق والأعمال، فلو نزل لكان هي، ولو صعدت لكانت هو، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾

ب. إشكال وجواب: نقص القوانين المدنية وارد على الإسلام أيضاً:

الإشكال: ما أورد من النقص على القوانين المدنية فيما إذا عصت القوة المجرية عن إجرائها، أو فيما يخفى عليها من الخلاف مثلاً، وارد بعينه على الإسلام، وأوضح الدليل عليه: ما نشاهده من ضعف الدين وزوال سيطرته على المجتمع الإسلامي، وليس إلا لفقدانه من يحمل نواميسه على الناس يوماً!

الجواب:

أ. حقيقة القوانين العامة، سواء كانت إلهية أو بشرية، ليست إلا صوراً ذهنية في أذهان الناس وعلوماً تحفظها الصدور، وإنما ترد مورد العمل وتقع موقع الحس بالإرادات الإنسانية تتعلق بها، فمن الواضح أن لو عصت الإرادات، لم توجد في الخارج ما تنطبق عليه القوانين، وإنما الشأن فيما يحفظ به تعلق هذه الإرادات بالوقوع، حتى تقوم القوانين على ساقها، والقوانين المدنية لا تهتم بأزيد من تعليق الأفعال بالإرادات ـ أعني إرادة الأكثرية ـ ثم لم يهتموا بما تحفظ هذه الإرادة، فمهما كانت الإرادة حية شاعرة فاعلة، جرى بها القانون، وإذا ماتت من جهة انحطاط يعرض لنفوس الناس وهرم يطرأ على بنية المجتمع، أو كانت حية لكنها فقدت صفة الشعور والإدراك لانغمار المجتمع في الملاهي وتوسعه في الإتراف والتمتع، أو كانت حية شاعرة لكنها فقدت التأثير لظهور قوة مستبدة فائقة غالبة تقهر إرادتها إرادة الأكثرية، وكذا في الحوادث التي لا سبيل للقوة المجرية على الوقوف عليها كالجنايات السرية، أو لا سبيل لها إلى بسط سيطرتها عليها كالحوادث الخارجة عن منطقة نفوذها، ففي جميع هذه الموارد لا تنال الأمة أمنيتها من جريان القانون وانحفاظ المجتمع عن التفاسد والتلاشي، وعمدة الانشعاعات الواقعة في الأمم الأوروبية بعد الحرب العالمية الكبرى الأولى والثانية من أحسن الأمثلة في هذا الباب.

ب. وليس ذلك (أعني انتقاض القوانين وتفاسد المجتمع وتلاشيه) إلا لأن المجتمع لم يهتم بالسبب الحافظ لإرادات الأمة على قوتها وسيطرتها، وهي الأخلاق العالية، إذ لا تستمد الإرادة في بقائها واستدامة حياتها إلا من الخلق المناسب لها، كما بين ذلك في علم النفس، فلو لا استقرار السنة القائمة في المجتمع واعتماد القانون الجاري فيه على أساس قويم من الأخلاق العالية، كانت كشجرة اجتثت من فوق

الأرض ما لها من قرار.

ج. واعتبر في ذلك ظهور الشيوعية، فليست إلا من مواليد الديمقراطية، أنتجها إتراف طبقة من طبقات المجتمع وحرمان آخرين، فكان بعداً شاسعاً بين نقطتي القساوة وفقد الإنصاف، والسخط وتراكم الغيظ والحنق، وكذا في الحرب العالمية التي وقعت مرة بعد مرة، وهي تهدد الإنسانية ثالثة، وقد أفسدت الأرض وأهلكت الحرث والنسل، ولا عامل لها إلا غريزة الاستكبار والشره والطمع، هذا.

د. ولكن الإسلام بنى سنته الجارية وقوانينه الموضوعة على أساس الأخلاق، وبالغ في تربية الناس عليها، لكون القوانين الجارية في الأعمال في ضمانها وعلى عهدتها، فهي مع الإنسان في سره وعلانيته وخلوته وجلوته، تؤدي وظيفتها وتعمل عملها أحسن مما يؤديه شرطي مراقب أو أي قوة تبذل عنايتها في حفظ النظم.

هـ. نعم، تعتني المعارف العمومية في هذه الممالك بتربية الناس على الأخلاق المحمودة، وتبذل جهدها في حض الناس وترغيبهم إليها، لكن لا ينفعهم ذلك شيئاً:

• أما أولاً: فلأن المنشأ الوحيد لرذائل الأخلاق ليس إلا الإسراف والإفراط في التمتع المادي والحرمان البالغ فيه، وقد أعطت القوانين للناس الحرية التامة فيه، فأمتعت بعضاً وحرمت آخرين، فهل الدعوة إلى فضائل الأخلاق والترغيب عليها إلا دعوة إلى المتناقضين، أو طلباً للجمع بين الضدين؟ على أن هؤلاء كما عرفت يفكرون تفكراً اجتماعياً، ولا تزال مجتمعاتهم تبالغ في اضطهاد المجتمعات الضعيفة ودحض حقوقهم، والتمتع بما في أيديهم، واسترقاق نفوسهم، والتوسع في التحكم عليهم ما قدروا، والدعوة إلى الصلاح والتقوى مع هذه الخصيصة ليست إلا دعوة متناقضة لا تزال عقيمة.

• وأما ثانياً: فلأن الأخلاق الفاضلة أيضاً تحتاج في ثباتها واستقرارها إلى ضامن يضمن حفظها وكلاءتها، وليس إلا التوحيد، أعني القول بأن للعالم إلهاً واحداً ذا أسماء حسنى، خلق الخلق لغاية تكميلهم وسعادتهم، وهو يحب الخير والصلاح، ويبغض الشر والفساد، وسيجمع الجميع لفصل القضاء وتوفية الجزاء، فيجازي المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته، ومن الواضح أن لولا الاعتقاد بالمعاد، لم يكن هناك سبب أصيل رادع عن اتباع الهوى والكف عن حظوظ النفس الطبيعية، فإنما الطبيعة الإنسانية تريد وتشتهي مشتهيات نفسها، لا ما ينتفع به غيرها، كطبيعة الفرد الآخر، إلا إذا رجع بنحو إلى مشتهى نفسها

(أحسن التأمل فيه)

• ففيما كان للإنسان مثلاً تمتع في إماتة حق من حقوق الغير، ولا رادع يردعه، ولا مجازي يجازيه، ولا لائم معاتب يلومه ويعاتبه، فأي مانع يمنعه من اقتراف الخطيئة وارتكاب المظلمة وإن عظمت ما عظمت؟ وأما ما يتوهم ـ وكثيراً ما يخطئ فيه الباحث ـ من الروادع المختلفة كالتعلق بالوطن، وحب النوع، والثناء الجميل ونحو ذلك، فإنها هي عواطف قلبية ونزوعات باطنية، لا سبب حافظاً لها إلا التعليم والتربية، من غير استنادها إلى السبب الموجب، فهي إذن أوصاف اتفاقية وأمور عادية، لا مانع معها يمنع من زوالها، فلما ذا يجب على الإنسان أن يفدي بنفسه غيره ليتمتع بالعيش بعده، وهو يرى أن الموت فناء وبطلان؟ والثناء الجميل إنما هو في لسان آخرين، ولا لذة يلتذ به الفادي بعد بطلان ذاته.

• وبالجملة، لا يرتاب المتفكر البصير في أن الإنسان لا يقدم على حرمان لا يرجع إليه فيه جزاء، ولا يعود إليه منه نفع، والذي يعده ويمنيه في هذه الموارد ببقاء الذكر الحسن والثناء الجميل الخالد، والفخر الباقي ببقاء الدهر، فإنما هو غرور يغتر به، وخدعة ينخدع بها، بهيجان إحساساته وعواطفه، فيخيل إليه أنه بعد موته وبطلان ذاته حاله كحاله قبل موته، فيشعر بذكره الجميل فيلتذ به، وليس ذلك إلا من غلط الوهم، كالسكران يتسخر بهيجان إحساساته فيعفو ويبذل من نفسه وعرضه وماله أو كل كرامة له ما لا يقدم عليه لو صحا وعقل، وهو سكران لا يعقل، ويعد ذلك فتوة، وهو سفه وجنون.

• فهذه العثرات وأمثالها، مما لا حصن للإنسان يتحصن فيه منها غير التوحيد الذي ذكرناه، ولذلك وضع الإسلام الأخلاق الكريمة التي جعلها جزءاً من طريقته الجارية على أساس التوحيد الذي من شؤونه القول بالمعاد، ولازمه: أن يلتزم الإنسان بالإحسان ويجتنب الإساءة أينما كان ومتى ما كان، سواء علم به أو لم يعلم، وسواء حمده حامد أو لم يحمد، وسواء كان معه من يحمله عليه أو يردعه عنه أو لم يكن، فإن معه الله العليم الحفيظ القائم على كل نفس بما كسبت، ووراءه يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً وما عملت من سوء، وفيه تجزى كل نفس بما كسبت.

٧. منطقان: منطق التعقل ومنطق الإحساس:

أ. أما منطق الإحساس، فهو يدعو إلى النفع الدنيوي ويبعث إليه، فإذا قارن الفعل نفعاً وأحس به الإنسان، فالإحساس متوقد شديد التوقان في بعثه وتحريكه، وإذا لم يحس الإنسان بالنفع، فهو خامد هامد.

ب. وأما منطق التعقل، فإنما يبعث إلى اتباع الحق، ويرى أنه أحسن ما ينتفع به الإنسان، أحس مع الفعل بنفع مادي أو لم يحس، فإن ما عند الله خير وأبقى.

وقس في ذلك بين قول عنترة وهو على منطق الإحساس:

وقولي كلما جشأت وجاشت.. مكانك تحمدي أو تستريحي

يريد أني استثبت نفسي كلما تزلزلت في الهزاهز والمواقف المهولة من القتال، بقولي لها: اثبتي، فإن قتلت يحمدك الناس على الثبات وعدم الانهزام، وإن قتلت العدو استرحت ونلت بغيتك، فالثبات خير على أي حال.

وبين قوله تعالى ـ وهو على منطق التعقل ـ: ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: ٥١]

٣٤. لزوم النفس وسلوك سبيل الهدى

عند تفسير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: ١٠٥] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ ودلالته على لزوم النفس وسلوك سبيل الهدى]، خلاصته «الميزان: ٦/ ١٦٣»:

أ. بيان أن الآية تأمر المؤمنين بلزوم أنفسهم والاهتداء بطريقهم، وأن ضلال غيرهم لا يضرهم إذا تمسكوا بالهدى.

ب. توضيح أن الآية لا تنافي وجوب الدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل تنهى عن الاشتغال بضلال الناس على حساب اهتداء النفس.

ج. إثبات أن نفس المؤمن هي الطريق الذي يسلكه إلى ربه، وأن الله هو الغاية والمرجع النهائي للجميع.

د. بيان أن الآية تشير إلى حقيقة كون الإنسان في سير دائم إلى الله، وأن من نسي هذه الحقيقة نسي نفسه.

هـ. الرد على من زعم أن الآية تنسخ أو تخصص آيات الدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبيان أن لا منافاة بينها وبين تلك الآيات.

و. تفسير قوله: ﴿لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ على المعنى الاجتماعي، وأنه تأمين للمؤمنين من أن يغتروا بضلال غيرهم.

نصّ المبحث:

١. معنى الآية وسياقها:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: ١٠٥]

أ. الآية تأمر المؤمنين أن يلزموا أنفسهم، ويلازموا سبيل هدايتهم، ولا يوحشهم ضلال من ضل من الناس، فإن الله سبحانه هو المرجع الحاكم على الجميع حسب أعمالهم، والكلام مع ذلك لا يخلو عن غور عميق.

ب. لفظة ﴿عَلَيْكُمْ﴾ اسم فعل بمعنى (ألزموا)، و ﴿أَنْفُسَكُمْ﴾ مفعوله، ومن المعلوم أن الضلال والاهتداء، وهما معنيان متقابلان، إنما يتحققان في سلوك الطريق لا غير، فالملازم لمتن الطريق ينتهي إلى ما ينتهي إليه الطريق، وهو الغاية المطلوبة التي يقصدها الإنسان السالك في سلوكه، أما إذا استهان بذلك وخرج عن مستوى الطريق، فهو الضلال الذي تفوت به الغاية المقصودة، فالآية تقدر للإنسان طريقاً يسلكه ومقصوداً يقصده، غير أنه ربما لزم الطريق فاهتدى إليه، أو فسق عنه فضل، وليس هناك مقصد يقصده القاصد إلا الحياة السعيدة والعاقبة الحسنى بلا ريب، لكنها مع ذلك تنطق بأن الله سبحانه هو المرجع الذي يرجع إليه الجميع: المهتدي والضال.

ج. فالثواب الذي يريده الإنسان في مسيره بالفطرة إنما هو عند الله سبحانه، يناله المهتدون ويحرم عنه الضلال، ولازم ذلك أن يكون جميع الطرق المسلوكة لأهل الهداية والطرق المسلوكة لأهل الضلال تنتهي إلى الله سبحانه، وعنده سبحانه الغاية المقصودة، وإن كانت تلك الطرق مختلفة في إيصال الإنسان إلى البغية والفوز والفلاح أو ضربه بالخيبة والخسران، وكذلك في القرب والبعد، كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ [الانشقاق: ٦]، وقال تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ

الْمُفْلِحُونَ﴾ [المجادلة: ٢٢]، وقال تعالى: (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَةَ اللهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ) [إبراهيم: ٢٨]، وقال تعالى: ﴿فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ [البقرة: ١٨٦]، وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٤]

د. بين تعالى في هذه الآيات أن الجميع سائرون إليه سبحانه سيراً لا مناص لهم عنه، غير أن طريق بعضهم قصير وفيه الرشد والفلاح، وطريق آخرين طويل لا ينتهي إلى سعادة، ولا يعود إلى سالكه إلا الهلاك والبوار، وبالجملة، فالآية تقدر للمؤمنين وغيرهم طريقين اثنين ينتهيان إلى الله سبحانه، وتأمر المؤمنين بأن يشتغلوا بأنفسهم وينصرفوا عن غيرهم وهم أهل الضلال من الناس، ولا يقعوا فيهم، ولا يخافوا ضلالهم، فإنما حسابهم على ربهم، لا على المؤمنين، وليسوا بمسئولين عنهم حتى يهمهم أمرهم، فالآية قريبة المضمون من قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللهِ لِيَجْزِيَ قَوْمًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [الجاثية: ١٤]، ونظيرها قوله تعالى: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ١٣٤]

هـ. فعلى المؤمن أن يشتغل بما يهم نفسه من سلوك سبيل الهدى، ولا يهزه ما يشاهده من ضلال الناس وشيوع المعاصي بينهم، ولا يشغله ذلك، ولا يشتغل بهم، فالحق حق وإن ترك، والباطل باطل وإن أخذ به، كما قال تعالى: ﴿قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ فَاتَّقُوا اللهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ١٠٠]، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ﴾ [فصلت: ٣٤]

و. فقوله تعالى: ﴿لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ بناء على ما مر، مسوق سوق الكناية، أريد به نهي المؤمنين عن التأثر من ضلال من ضل من الناس، فيحملهم ذلك على ترك طريق الهداية، كأن يقولوا: إن الدنيا الحاضرة لا تساعد الدين، ولا تبيح التنحل بالمعنويات، فإنما ذلك من السنن الساذجة، وقد مضى زمنه وانقرض أهله، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا إِنْ نَتَّبِعِ الْهُدَى مَعَكَ نُتَخَطَّفْ مِنْ أَرْضِنَا﴾ [القصص: ٥٧]، أو يخافوا ضلالهم على هدى أنفسهم، فيشتغلوا بهم وينسوا أنفسهم، فيصيروا مثلهم، فإنما الواجب على المؤمن هو الدعوة إلى ربه والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبالجملة الأخذ بالأسباب العادية، ثم إيكال أمر المسببات إلى الله سبحانه، فإليه الأمر كله، فأما أن يهلك نفسه في سبيل إنقاذ الغير من الهلكة، فلم يؤمر به،

ولا يؤاخذ بعمل غيره، وما هو عليه بوكيل، وعلى هذا، فتصير الآية في معنى قوله تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا﴾ [الكهف: ٦ـ٨]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَى بَلْ للهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا أَفَلَمْ يَيْأَسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [الرعد: ٣١]، ونحو ذلك.

٢. الآية لا تنافي الدعوة والأمر بالمعروف:

أ. وقد تبين بهذا البيان أن الآية لا تنافي آيات الدعوة وآيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن الآية إنما تنهى المؤمنين عن الاشتغال بضلال الناس عن اهتداء أنفسهم، وإهلاك أنفسهم في سبيل إنقاذ غيرهم وإنجائه، على أن الدعوة إلى الله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من شؤون اشتغال المؤمن بنفسه وسلوكه سبيل ربه، وكيف يمكن أن تنافي الآية آيات الدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو تنسخها؟ وقد عدهما الله سبحانه من مشخصات هذا الدين وأسسه التي بني عليها، كما قال تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ [يوسف: ١٠٨]، وقال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠]

ب. فعلى المؤمن أن يدعو إلى الله على بصيرة، وأن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر على سبيل أداء الفريضة الإلهية، وليس عليه أن يجيش ويهلك نفسه حزناً، أو يبالغ في الجد في تأثير ذلك في نفوس أهل الضلال، فذلك موضوع عنه.

٣. نفس المؤمن هي الطريق إلى ربه:

أ. وإذا كانت الآية قدرت للمؤمنين طريقاً فيه اهتداؤهم، ولغيرهم طريقاً من شأنه ضلال سالكيه، ثم أمر المؤمنين في قوله: ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ بلزوم أنفسهم، كان فيه دلالة على أن نفس المؤمن هو الطريق الذي يؤمر بسلوكه ولزومه، فإن الحث على الطريق إنما يلائم الحث على لزومه والتحذير من تركه، لا على لزوم سالك الطريق، كما نشاهده في مثل قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ [الأنعام: ١٥٣]، فأمره تعالى المؤمنين بلزوم أنفسهم في مقام الحث على التحفظ على طريق هدايتهم، يفيد أن الطريق الذي يجب عليهم سلوكه ولزومه هو أنفسهم، فنفس المؤمن هو طريقه

الذي يسلكه إلى ربه، وهو طريق هداه، وهو المنتهي به إلى سعادته.

ب. فالآية تجلي الغرض الذي تؤمه إجمالاً آيات أخرى، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَّ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللهَّ إِنَّ اللهَّ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللهَّ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ [الحشر: ١٨ - ٢٠]، فالآيات تأمر بأن تنظر النفس وتراقب صالح عملها الذي هو زادها غداً، وخير الزاد التقوى، فللنفس يوم وغد، وهي في سير وحركة على مسافة، والغاية هو الله سبحانه، وعنده حسن الثواب وهو الجنة، فعليها أن تدوم على ذكر ربها ولا تنساه، فإنه سبحانه هو الغاية، ونسيان الغاية يستعقب نسيان الطريق، فمن نسي ربه نسي نفسه، ولم يعد لغده ومستقبل مسيره زاداً يتزود به ويعيش باستعماله، وهو الهلاك، وهذا معنى ما رواه الفريقان عن النبي ﷺ: (من عرف نفسه فقد عرف ربه)

ج. وهذا المعنى هو الذي يؤيده التدبر التام والاعتبار الصحيح، فإن الإنسان في مسير حياته إلى أي غاية امتدت، لا هم له في الحقيقة إلا خير نفسه وسعادة حياته، وإن اشتغل في ظاهر الأمر ببعض ما يعود نفعه إلى غيره، قال تعالى: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ [الإسراء: ٧]

٤. حقيقة سير الإنسان إلى ربه:

أ. وليس هناك إلا هذا الإنسان الذي يتطور طوراً بعد طور، ويركب طبقاً عن طبق من جنين وصبي وشاب وكهل وشيخ، ثم الذي يديم الحياة في البرزخ، ثم يوم القيامة، ثم ما بعده من جنة أو نار، فهذه هي المسافة التي يقطعها الإنسان من موقفه في أول تكوّنه إلى أن ينتهي إلى ربه، قال تعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى﴾ [النجم: ٤٢]، وهو الإنسان، لا يطأ موطأ في مسيره، ولا يسير ولا يسري إلا بأعمال قلبية هي الاعتقادات ونحوها، وأعمال جوارحية صالحة أو طالحة، وما أنتجه عمله يوماً كان هو زاده غداً، فالنفس هو طريق الإنسان إلى ربه، والله سبحانه هو غايته في مسيره، وهذا طريق اضطراري، لا مناص للإنسان عن سلوكه، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾، فهذا طريق ضروري السلوك، يشترك فيه المؤمن والكافر، والملتفت المتنبه والغافل العامة، والآية لا تريد الحث على لزومه بمعنى البعث على سلوكه ممن لا يسلك.

ب. وإنما تريد الآية تنبيه المؤمنين على هذه الحقيقة بعد غفلتهم عنها، فإن هذه الحقيقة كسائر

الحقائق التكوينية، وإن كانت ثابتة غير متغيرة بالعلم والجهل، لكن التفات الإنسان إليها يؤثر في عمله تأثيراً بارزاً، والأعمال التي تربي النفس الإنسانية تربية مناسبة لسنخها، وإذا كان العمل ملائماً لواقع الأمر مناسباً لغاية الصنع والإيجاد، كانت النفس المستكملة بها سعيدة في جدها، غير خائبة في سعيها ولا خاسرة في صفقتها، وقد مر بيان ذلك في مواضع كثيرة من هذا الكتاب بما لا يبقى معه ريب.

ج. وتوضيح ذلك بما يناسب هذا المقام: أن الإنسان كغيره من خلق الله سبحانه واقع تحت التربية الإلهية من دون أن يفوته تعالى شيء من أمره، وقد قال تعالى: ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [هود: ٥٦]، وهذه تربية تكوينية على حد ما يربي الله سبحانه غيره من الأمور في مسيرها جميعاً إليه تعالى، وقد قال: ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ [الشورى: ٥٣]، ولا يتفاوت الأمر ولا يختلف الحال في هذه التربية بين شيء وشيء، فإن الصراط مستقيم، والأمر متشابه مطرد، وقد قال تعالى أيضاً: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾ [الملك: ٣]، وقد جعل سبحانه غاية الإنسان وما ينتهي إليه أمره ويستقر عليه عاقبته من حيث السعادة والشقاوة والفلاح والخيبة، مبنية على أحوال وأخلاق نفسانية مبنية على أعمال من الإنسان، تنقسم تلك الأعمال إلى صالحة وطالحة، وتقوى وفجور، كما قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ [الشمس: ٧ ـ ١٠]، فالآيات، كما ترى، تضع النفس المسواة في جانب وهو مبدأ الحال، والفلاح والخيبة في جانب وهو الغاية ومنتهى المسير، ثم تبني الغايتين أعني الفلاح والخيبة على تزكية النفس وتدسيتها، وذلك مرحلة الأخلاق، ثم تبني الفضيلة والرذيلة على التقوى والفجور، أعني الأعمال الصالحة والطالحة التي تنطق الآيات بأن الإنسان ملهم بها من جانب الله تعالى.

د. والآيات في بيانها لا تتعدى طور النفس، بمعنى أنها تعتبر النفس هي المخلوقة المسواة، وهي التي أضيف إليها الفجور والتقوى، وهي التي تزكى وتدسى، وهي التي يفلح فيها الإنسان ويخيب، وهذا كما عرفت، جري على مقتضى التكوين.

٥. أثر التنبه لهذه الحقيقة:

أ. لكن هذه الحقيقة التكوينية، أعني كون الإنسان في حياته سائراً في مسير نفسه، لا يسعه التخطي عنها ولو بخطوة، ولا تركها والخروج منها ولو لحظة، لا يتساوى حال من تنبه له وتذكر به تذكراً لازماً لا

يتطرق إليه نسيان، وحال من غفل عنه ونسي الواقع الذي لا مفر له منه، وقد قال تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر: ٩]، وقال تعالى: ﴿فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى﴾ [طه: ١٢٤ ـ ١٢٦]

ب. وذلك أن المتنبه إلى هذه الحقيقة، حيثما يلتفت إلى حقيقة موقفه من ربه ونسبته إلى سائر أجزاء العالم، وجد نفسه منقطعة عن غيره، وقد كان يجدها على غير هذا النعت، ومضروباً دونها الحجاب، لا يمسها بالإحاطة والتأثير إلا ربها المدبر لأمرها، الذي يدفعها من ورائها ويجذبها إلى قدامها بقدرته وهدايته، ووجدها خالية بربها، ليس لها من دونه من وال، وعند ذلك يفقه معنى قوله تعالى: ﴿إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾، بعد قوله: ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾، ومعنى قوله تعالى: ﴿أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾ [الأنعام: ١٢٢]، وعند ذلك يتبدل إدراك النفس وشعورها، ويهاجر من موطن الشرك إلى موقف العبودية ومقام التوحيد، ولا يزال يعوض شركاً من توحيد، وتوهماً من تحقق، وبعداً من قرب، واستكباراً شيطانياً من تواضع رحماني، واستغناء وهمياً من فقر عبودي، إن أخذت بيدها العناية الإلهية وساقها سائق التوفيق.

ج. ونحن وإن كان لا يسعنا أن نفقه هذه المعاني حق الفقه لمكان إخلادنا إلى الأرض واشتغالنا عن الغوص في أغوار هذه الحقائق التي يكشف عنها الدين ويشير إليها الكتاب الإلهي بما لا يعنينا من فضولات هذه الحياة الفانية التي لا يعرفها الكلام الإلهي في بيانه إلا بأنها لعب ولهو، كما قال تعالى: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾ [الأنعام: ٣٢]، وقال تعالى: ﴿ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ﴾ [النجم: ٣٠]، إلا أن الاعتبار الصحيح والبحث البالغ والتدبر الوافي يوصلنا إلى التصديق بكلياتها إجمالاً، وإن قصرنا عن إحصاء التفاصيل، والله الهادي.

٦. المعنى الاجتماعي للآية:

أ. ولعلنا خرجنا عن طور الاختصار، فلنرجع إلى أول الكلام فنقول: وتسع الآية أن تحمل على الخطاب الاجتماعي، بأن يكون المخاطب بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ مجتمع المؤمنين، فيكون المراد بقوله:

﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ هو إصلاح المؤمنين مجتمعهم الإسلامي باتخاذ صفة الاهتداء بالهداية الإلهية، بأن يحتفظوا على معارفهم الدينية والأعمال الصالحة والشعائر الإسلامية العامة، كما قال تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: ١٠٣]، وقد تقدم في تفسيره أن المراد بهذا الاعتصام الاجتماعي الأخذ بالكتاب والسنة، ويكون قوله: ﴿لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ يراد به أنهم في أمن من إضرار المجتمعات الضالة غير الإسلامية، فليس من الواجب على المسلمين أن يبالغوا الجد في انتشار الإسلام بين الطوائف غير المسلمة أزيد من الدعوة المتعارفة، كما تقدم، أو أنه لا يجوز لهم أن ينسلوا مما بأيديهم من الهدى من مشاهدة ما عليه المجتمعات الضالة من الانهماك في الشهوات والتمتع من مزايا العيش الباطلة، فإن الجميع مرجعهم إلى الله فينبئهم بما كانوا يعملون، وتجري الآية على هذا مجرى قوله تعالى: ﴿لَا يَغُرَّنَّكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ مَتَاعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمِهَادُ﴾ [آل عمران: ١٩٦ ـ ١٩٧]، وقوله: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [طه: ١٣١]

ب. وهنا معنى آخر لقوله: ﴿لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ من جهة أن المنفي في الآية هو الإضرار المنسوب إلى نفس الضالين دون شيء معين من صفاتهم أو أعمالهم، فتفيد الإطلاق، ويكون المعنى: نفي أن يكون الكفار ضارين للمجتمع الإسلامي بتبديله مجتمعاً غير إسلامي بقوة قهرية، فتكون الآية مسوقة سوق قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ﴾ [المائدة: ٣]، وقوله: ﴿لَنْ يَضُرُّوكُمْ إِلَّا أَذًى وَإِنْ يُقَاتِلُوكُمْ يُوَلُّوكُمُ الْأَدْبَارَ﴾ [آل عمران: ١١١]

٧. الرد على من زعم أن الآية تنسخ الدعوة والأمر بالمعروف:

وقد ذكر جمع من مفسري السلف أن مفاد الآية هو الترخيص في ترك الدعوة الدينية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذكروا أن الآية خاصة تختص بزمان أو حال لا يوجد فيه شرط الدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو الأمن من الضرر، وقد رووا في ذلك روايات ستأتي الإشارة إليها في البحث الروائي الآتي، ولازم هذا المعنى أن يكون قوله: ﴿لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ كناية عن انتفاء التكليف، أي لا تكليف عليكم في ذلك، وإلا فتضرر المجتمع الديني من شيوع الضلال من كفر أو فسق مما لا يرتاب فيه ذو ريب، لكن ذلك معنى بعيد لا يحتمله سياق الآية، فإن الآية لو أخذت مخصصة لعمومات وجوب الدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فليس لسانها لسان التخصيص، وإن

أخذت ناسخة، فآيات الدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر آبية من النسخ، وللكلام تتمة ستوافيك.

٣٥. الحرية التكوينية والتشريعية

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾ [هود: ٨٧] وضع الطباطبائي مبحثا حول [معنى حرية الإنسان في عمله (دراسة في الحرية التكوينية والتشريعية والاجتماعية)]، خلاصته «الميزان: ١٠/ ٣٧٠»:

أ. الحرية التكوينية للإنسان تعني أنه موجود ذو شعور وإرادة، له أن يختار لنفسه ما يشاء من الفعل أو الترك، وهو مطلق العنان بحسب الفطرة غير مقيد بشيء من الجانبين، وهذا هو معنى الحرية التكوينية.

ب. الحرية التشريعية هي أن له أن يختار لنفسه ما شاء من طرق الحياة، وليس لأحد من بني نوعه أن يستعبده ويتملك إرادته وعمله، لأن أفراد النوع أمثال، قال تعالى: ﴿وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً أَرْباباً مِنْ دُونِ الله﴾ [آل عمران: ٦٤]

ج. لا حرية للإنسان قبال العلل والأسباب الكونية التي أوجدت الطبيعة الإنسانية، فإنها تملكه وتحيط به من جميع الجهات، وأعماله الاختيارية إنما تطيع الإنسان فيما أذنت فيه هذه العلل والأسباب.

د. الاجتماع الإنساني يضطر الإنسان إلى الحرمان من بعض حريته من جهتين: إعطاء حقوق متقابلة للآخرين، وجريان سنن وقوانين تضمن منافعهم العامة، فالقانون يحرم الناس بعض حريتهم ليحفظ بها البعض الآخر.

هـ. الإنسان حر بالقياس إلى أبناء نوعه فيما يقترحونه لهوى أنفسهم، وأما بالنسبة إلى ما تقتضيه مصالحه الملزمة والاجتماعية فلا حرية له البتة، والدعوة إلى سنة توافق المصالح الإنسانية ليست تحكماً باطلاً ولا سلباً للحرية المشروعة.

و. الله سبحانه هو المالك على الإطلاق، وليس لغيره إلا المملوكية محضاً، فمالكيته المطلقة تسلب أي حرية متوهمة للإنسان بالنسبة إلى ربه، كما أنها تعطيه الحرية بالقياس إلى سائر بني نوعه، وقد أعطى حق الأمر والنهي والطاعة لرسله ولأولي الأمر وللمؤمنين، فلا حرية لأحد قبال كلمة الحق التي يدعون إليها.

نصّ المبحث:

١. الحرية التكوينية للإنسان (الاختيار الفطري):

أ. معنى الحرية التكوينية: الإنسان بحسب الخلقة موجود ذو شعور وإرادة، له أن يختار لنفسه ما يشاء من الفعل، وله أن يختار جانب الترك، فكل فعل من الأفعال الممكنة الإتيان إذا عرض عليه، كان هو بحسب الطبع واقفاً بالنسبة إليه على نقطة يلتقي فيها طريقان: الفعل والترك، فهو مضطر في التلبس والاتصاف بأصل الاختيار، لكنه مختار في الأفعال المنتسبة إليه الصادرة عنه باختياره، أي أنه مطلق العنان بالنسبة إلى الفعل والترك بحسب الفطرة غير مقيد بشيء من الجانبين ولا مغلول، وهذا هو المراد بحرية الإنسان تكويناً.

ب. لازم الحرية التكوينية (الحرية التشريعية): لازم هذه الحرية التكوينية حرية أخرى تشريعية يتقلد بها في حياته الاجتماعية، وهو أن له أن يختار لنفسه ما شاء من طرق الحياة ويعمل بما شاء من العمل، وليس لأحد من بني نوعه أن يستعلي عليه فيستعبده ويتملك إرادته وعمله، فيحمل بهوى نفسه عليه ما يكرهه، فإن أفراد النوع أمثال، لكل منهم ما لغيره من الطبيعة الحرة، قال تعالى: ﴿وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً أَرْباباً مِنْ دُونِ اللهِ﴾ [آل عمران: ٦٤]، وقال: ﴿ما كانَ لِبَشَرٍ..، ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِباداً لِي مِنْ دُونِ اللهِ﴾ [آل عمران: ٧٩]

٢. حدود الحرية الإنسانية (العلل والأسباب الكونية والاجتماعية):

أ. لا حرية قبال العلل والأسباب الكونية: بالقياس إلى العلل والأسباب الكونية التي أوجدت الطبيعة الإنسانية، فلا حرية له قبالها، فإنها تملكه وتحيط به من جميع الجهات، وتقلبه ظهراً لبطن، وهي التي بإنشائها ونفوذ أمرها فعلت بالإنسان ما فعلت، فظهر على ما هو عليه من البنيان والخواص من غير أن يكون له الخيرة من أمره، بل كان كما أريد لا كما أراد، حتى إن أعمال الإنسان الاختيارية إنما تطيع الإنسان فيما أذنت فيه هذه العلل والأسباب، فليس كل ما أحبه الإنسان وأراده بواقع، ولا هو في كل ما اختاره لنفسه موفقاً له.

ب. الإيجاب التشريعي للعلل والأسباب: هذه العلل والأسباب أوجبت إيجاباً تشريعياً على الإنسان الفرد أموراً ذات مصالح واقعية لا يسعه إنكارها ولا الاستنكاف عنها، كالأكل والشرب والإيواء والاتقاء من الحر والبرد والدفاع تجاه كل ما يضاد منافع وجوده، ثم أطرته بالحياة الاجتماعية فأذعن

بوجوب تأسيس المجتمع المنزلي والمدني.

ج. الحرمان من الحرية بسبب الاجتماع: يضطره الاجتماع إلى الحرمان من موهبة الحرية من جهتين:

• الأولى: أن الاجتماع لا يتم من الفرد إلا بإعطائه الأفراد المتعاونين له حقوقاً متقابلة محترمة عنده، ليعطوه بإزائها حقوقاً يحترمونها، وذلك بأن يعمل للناس كما يعملون له، وينفعهم بمقدار ما ينتفع بهم، ويحرم عن الانطلاق والاسترسال في العمل على حسب ما يحرمهم، فليس له أن يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، بل هو حر فيما لا يزاحم حرية الآخرين، وهذا حرمان عن بعض الحرية للحصول على بعضها.

• الثانية: أن المجتمع لا يقوم له صلب دون أن يجري فيه سنن وقوانين يتسلمها الأفراد المجتمعون أو أكثرهم، تضمن تلك السنن والقوانين منافعهم العامة بحسب ما للاجتماع من الحياة الراقية أو الردية، ويستحفظ بها مصالحهم العالية الاجتماعية، واحترام السنن والقوانين يسلب الحرية عن المجتمعين في مواردها، فالقانون يحرم الناس بعض حريتهم ليحفظ به البعض الآخر منها، قال الله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ ما يَشاءُ وَيَخْتارُ ما كانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ [القصص: ٦٨]، وقال: ﴿وَما كانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]

٣. خلاصة حدود الحرية:

أ. الحرية بالقياس إلى أبناء النوع: الإنسان إنما هو حر بالقياس إلى أبناء نوعه فيما يقترحونه لهوى من أنفسهم، وأما بالنسبة إلى ما تقتضيه مصالحه الملزمة، وخاصة المصالح الاجتماعية العامة على ما تهدي إليه العلل والأسباب، فلا حرية له البتة، والدعوة إلى سنة أو أي عمل يوافق المصالح الإنسانية من ناحية القانون أو من بيده إجراؤه، أو الناصح المتبرع الذي يأمر بمعروف أو ينهى عن منكر متمسكاً بحجة بينة، ليس من التحكم الباطل ولا سلب الحرية المشروعة في شيء.

ب. الحرية بالقياس إلى الله: العلل والأسباب وما تهدي إليه من المصالح هي مصاديق لإرادة الله سبحانه أو إذنه، فهو المالك على الإطلاق، وليس لغيره إلا المملوكية محضاً، ولا للإنسان إلا العبودية محضاً، فمالكيته المطلقة تسلب أي حرية متوهمة للإنسان بالنسبة إلى ربه، كما أنها تعطيه الحرية بالقياس إلى سائر بني نوعه، كما قال: ﴿أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً أَرْباباً مِنْ دُونِ اللهِ﴾ [آل عمران: ٦٤]

ج. طاعة الله ورسله وأولي الأمر: الله سبحانه هو الحاكم على الإطلاق والمطاع من غير قيد وشرط، وقد أعطى حق الأمر والنهي والطاعة لرسله ولأولي الأمر وللمؤمنين من الأمة الإسلامية، فلا حرية لأحد قبال كلمة الحق التي يأتون به ويدعون إليه، قال تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، وقال: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِناتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [التوبة: ٧١]

٣٦. معنى الإخوة في الإسلام

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠]، وضع الطباطبائي مبحثا حول [معنى الإخوة: دراسة في الإخوة الطبيعية والاعتبارية والدينية]، خلاصته «الميزان: ١٨/ ٣١٥»:

أ. قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ هو جعل تشريعي لنسبة الإخوة بين المؤمنين، لها آثار شرعية وحقوق مجعولة.

ب. هناك نوعان من القرابة: قرابة طبيعية (بالانتهاء إلى صلب واحد أو رحم واحدة أو هما)، وقرابة اعتبارية (يجعلها الشرع أو القانون لترتيب آثار خاصة)، وقد يجتمعان (كالأخوين من نكاح مشروع)، وقد يختلفان (كولد الزنا فهو ولد طبيعي لكنه لا يلحق بمولده في الإسلام، وكالداعي الذي هو ولد في بعض القوانين وليس بولد طبيعي)

ج. الاعتبار لمصلحة مقتضية، فالمعنى الاعتباري تابع للمصلحة، فإن اقتضت ترتيب جميع آثار الحقيقة ترتبت جميعاً، وإن اقتضت بعضها ترتب ذلك البعض، كما أن القراءة جزء من الصلاة لكن لا تبطل الصلاة بتركها سهواً، بخلاف الركوع الذي تبطل بزيادته ونقيصته عمداً وسهواً.

د. الآثار الاعتبارية لا تترتب إلا على موضوع اعتباري، فالأخ يرث أخاه في الإسلام ليس لأنه أخ طبيعي، بل لأنه أخ في الشريعة، فولد الزنا لا يرث أخاه الطبيعي، لأنه ليس أخاً شرعياً.

هـ. الإخوة في الإسلام ثلاثة أنواع: أخوة طبيعية (لا أثر لها في الشرع)، وأخوة نسبية (لها آثار في النكاح والإرث)، وأخوة رضاعية (لها آثار في النكاح دون الإرث)، وأخوة دينية (لها آثار اجتماعية ولا أثر لها في النكاح والإرث)

و. بعض المفسرين أخذ إطلاق الإخوة على المؤمنين إطلاقاً مجازياً من باب الاستعارة، أو من باب التشبيه البليغ، لكن التحقيق أنه جعل تشريعي له آثار شرعية.

نصّ المبحث:

١. أنواع القرابة (طبيعية واعتبارية):

أ. القرابة الطبيعية: وهي التي تنتهي إلى صلب واحد أو رحم واحدة أو هما، مثل الأخوة المتولدة بين الرجل والمرأة عن نكاح مشروع.

ب. القرابة الاعتبارية: وهي التي يجعلها الشرع أو القانون لترتيب آثار خاصة عليها، كالوراثة والإنفاق وحرمة الازدواج وغير ذلك.

ج. اجتماعهما واختلافهما:

- يجتمعان: كالأخوين المتولدين بين الرجل والمرأة عن نكاح مشروع.
- يختلفان: كالولد الطبيعي المتولد من زنا، فهو ولد طبيعي لكنه ليس ولداً في الإسلام ولا يلحق بمولده، وكالداعي الذي هو ولد في بعض القوانين وليس بولد طبيعي.

٢. الاعتبار والمصلحة (الآثار التابعة):

أ. الاعتبار لمصلحة مقتضية: المعنى الاعتباري تابع للمصلحة، فإن اقتضت ترتيب جميع آثار الحقيقة ترتبت جميعاً، وإن اقتضت بعضها كان المترتب على الموضوع الاعتباري ذلك البعض.

ب. مثال جزئية القراءة والركوع: القراءة جزء من الصلاة، لكن الصلاة لا تنتفي بانتفائها إذا كان ذلك سهواً، وإنما تبطل إذا تركت عمداً، بخلاف الركوع، حيث تبطل الصلاة بزيادته ونقيصته عمداً وسهواً، وهذا يدل على أن الآثار الاعتبارية تختلف بحسب الموارد المختلفة.

ج. الآثار لا تترتب إلا على موضوع اعتباري: الأخ يرث أخاه في الإسلام ليس لأنه أخ طبيعي يشارك الميت في الوالد أو الوالدة (فولد الزنا كذلك ولا يرث أخاه الطبيعي)، بل يرثه لأنه أخ في الشريعة الإسلامية.

٣. أنواع الإخوة في الإسلام:

أ. أخوة طبيعية: وهي اشتراك إنسانين في أب أو أم أو فيهما، ولا أثر لها في الشرائع والقوانين في

حد ذاتها.

ب. أخوة نسبية (اعتبارية): لها آثار في النكاح والإرث، وهي الأخوة المبنية على النسب الشرعي.

ج. أخوة رضاعية:

لها آثار في النكاح دون الإرث: د، أخوة دينية: لها آثار اجتماعية، ولا أثر لها في النكاح والإرث، وقد ورد عن الصادق عليه السلام: (المؤمن أخو المؤمن، عينه ودليله، لا يخونه، ولا يظلمه، ولا يغشه، ولا يعده عدة فيخلفه)

٤. نقد القول بأن الأخوة مجاز أو استعارة:

أ. قول بعض المفسرين: أخذ بعض المفسرين إطلاق الإخوة في كلامه تعالى على المؤمنين إطلاقاً مجازياً من باب الاستعارة، بتشبيه الاشتراك في الإيمان بالمشاركة في أصل التوالد (لأن كلاً منهما أصل للبقاء: التوالد منشأ الحياة، والإيمان منشأ البقاء الأبدي في الجنان)، وقيل: هو من باب التشبيه البليغ من حيث انتسابهم إلى أصل واحد هو الإيمان الموجب للبقاء الأبدي.

ب. الرد: التحقيق أن قوله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ هو جعل تشريعي لنسبة الإخوة بين المؤمنين، لها آثار شرعية وحقوق مجعولة، وليس مجرد استعارة أو تشبيه.

٣٧. معنى التحية في الإسلام

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا﴾ [النساء: ٨٦] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [معنى التحية في الإسلام: السلام بديلاً عن رسم الاستعباد]، خلاصته «الميزان: ٥/ ٣١»:

أ. التحيات في المجتمعات المختلفة كانت تعكس الخضوع والاستعباد، حيث يبدأها المطيع وينهيها إلى المطاع، وهي من ثمرات الوثنية.

ب. الإسلام محا هذه الرسوم الوثنية، وشرع بدلها تحية السلام، التي تعني الأمن من التعدي على النفس والعرض والمال.

ج. السلام هو الأساس الذي يحتاجه الاجتماع التعاوني بين الأفراد، وهو تحية مباركة من عند الله.

د. القرآن أمر بإلقاء السلام عند دخول البيوت، وأدب النبي بالتسليم على المؤمنين وغيرهم.

هـ. السلام كان معمولاً به في الجاهلية، لكنه كان علامة على المسالمة المؤقتة، والإسلام قصره وجعله تحية دائمة.

و. السلام تحية الله، وتحية الملائكة، وتحية أهل الجنة، وورد في قصص إبراهيم وغيره من الأنبياء.

نصّ المبحث:

١. مدخل: التحيات بين الاستعباد والكرامة:

أ. الأمم والأقوام على اختلافها في الحضارة والتوحش والتقدم والتأخر، لا تخلو في مجتمعاتهم من تحية يتعارفونها عند الملاقاة ملاقاة البعض البعض، على أقسامها وأنواعها من الإشارة بالرأس واليد ورفع القلانس وغير ذلك، وهي مختلفة باختلاف العوامل المختلفة العاملة في مجتمعاتهم.

ب. وأنت إذا تأملت هذه التحيات الدائرة بين الأمم على اختلافها، وعلى اختلافهم، وجدتها حاكية مشيرة إلى نوع من الخضوع والهوان والتذلل، يبديه الداني للعالي، والوضيع للشريف، والمطيع لمطاعه، والعبد لمولاه، وبالجملة، تكشف عن رسم الاستعباد الذي لم يزل رائجاً بين الأمم في أعصار الهمجية فما دونها، وإن اختلفت ألوانه، ولذلك ما نرى أن هذه التحية تبدأ من المطيع وتنتهي إلى المطاع، وتشرع من الداني الوضيع وتختتم في العالي الشريف، فهي من ثمرات الوثنية التي ترتضع من ثدي الاستعباد.

٢. الإسلام والتحية بالسلام:

أ. والإسلام ـ كما تعلم ـ أكبر همه إمحاء الوثنية وكل رسم من الرسوم ينتهي إليها ويتولد منها، ولذلك أخذ لهذا الشأن طريقة سوية، وسنة مقابلة لسنة الوثنية ورسم الاستعباد، وهو إلقاء السلام، الذي هو بنحو أمن المسلم عليه من التعدي عليه، ودحض حريته الفطرية الإنسانية الموهوبة له، فإن أول ما يحتاج إليه الاجتماع التعاوني بين الأفراد، هو أن يأمن بعضهم بعضاً في نفسه وعرضه وماله، وكل أمر يئول إلى أحد هذه الثلاثة.

ب. وهذا هو السلام الذي سن الله تعالى إلقاءه عند كل تلاق من متلاقيين، قال تعالى: ﴿فَإِذَا دَخَلْتُم بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً﴾ [النور: ٦١]، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ

آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النور: ٢٧]، وقد أدب الله رسوله ﷺ بالتسليم للمؤمنين وهو سيدهم، فقال: ﴿وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤]، وأمره بالتسليم لغيرهم في قوله: ﴿فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَامٌ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ [الزخرف: ٨٩]

٣. السلام في الجاهلية والإسلام:

أ. والتحية بإلقاء السلام كانت معمولاً بها عند عرب الجاهلية، على ما يشهد به المأثور عنهم من شعر ونحوه، وفي لسان العرب: (وكانت العرب في الجاهلية يحيون بأن يقول أحدهم لصاحبه: أنعم صباحاً، وأبيت اللعن، ويقولون: سلام عليكم، فكأنه علامة المسالمة، وأنه لا حرب هنالك، ثم جاء الله بالإسلام فقصروا على السلام، وأمروا بإفشائه)، انتهى.

ب. إلا أن الله سبحانه يحكيه في قصص إبراهيم عنه عليه السلام كثيراً، ولا يخلو ذلك من شهادة على أنه كان من بقايا دين إبراهيم الحنيف عند العرب، كالحج ونحوه، قال تعالى حكاية عنه فيما يحاور أباه: ﴿قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي﴾ [مريم: ٤٧]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَىٰ قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ﴾ [هود: ٦٩]، والقصة واقعة في غير مورد من القرآن الكريم.

٤. السلام تحية الله والملائكة وأهل الجنة:

أ. ولقد أخذه الله سبحانه تحية لنفسه، واستعمله في موارد من كلامه، قال تعالى: ﴿سَلَامٌ عَلَىٰ نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ﴾ [الصافات: ٧٩]، وقال: ﴿سَلَامٌ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ [الصافات: ١٠٩]، وقال: ﴿سَلَامٌ عَلَىٰ مُوسَىٰ وَهَارُونَ﴾ [الصافات: ١٢٠]، وقال: ﴿سَلَامٌ عَلَىٰ إِلْ يَاسِينَ﴾ [الصافات: ١٣٠]، وقال: ﴿وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ﴾ [الصافات: ١٨١]

ب. وذكر تعالى أنه تحية ملائكته المكرمين، قال: ﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ﴾ [النحل: ٣٢]، وقال: ﴿وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِم مِّن كُلِّ بَابٍ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ﴾ [الرعد: ٢٣ ـ ٢٤]، وذكر أيضاً أنه تحية أهل الجنة، قال: ﴿وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ﴾ [يونس: ١٠]، وقال تعالى: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا إِلَّا قِيلًا سَلَامًا سَلَامًا﴾ [الواقعة: ٢٥ ـ ٢٦]

٣٨. المستضعف في القرآن

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا فَأُولَئِكَ عَسَى اللهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللهُ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ [النساء: ٩٨-٩٩] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [المستضعف في القرآن: العذر والضوابط]، خلاصته «الميزان: ٥/ ٥١»:

أ. الجهل بمعارف الدين إذا كان عن قصور وضعف لا صنع للإنسان فيه، فهو عذر عند الله.

ب. المستضعفون هم الذين لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلاً، سواء بسبب الحصار الجسدي أو بسبب عوامل الغفلة والجهل غير الاختيارية.

ج. الضابط الكلي في العذر: أن لا يستند الفعل إلى اكتساب الإنسان، ولا يكون له صنع في الامتناع عن العمل.

د. إذا كان الجهل أو التقصير مستنداً إلى اختيار الإنسان، فهو معصية، وإلا فلا شيء له ولا عليه.

هـ. المستضعف صفر الكف، لا شيء له ولا عليه، وأمره إلى الله، وعسى الله أن يعفو عنهم.

نصّ المبحث:

١. تعريف المستضعف:

أ. يتبين بالآية أن الجهل بمعارف الدين إذا كان عن قصور وضعف ليس فيه صنع للإنسان الجاهل، كان عذراً عند الله سبحانه.

ب. توضيحه: أن الله سبحانه يعد الجهل بالدين وكل ممنوعية عن إقامة شعائر الدين ظلماً لا يناله العفو الإلهي، ثم يستثني من ذلك المستضعفين، ويقبل منهم معذرتهم بالاستضعاف، ثم يعرفهم بما يعمهم وغيرهم من الوصف، وهو عدم تمكنهم مما يدفعون به المحذور عن أنفسهم.

ج. وهذا المعنى كما يتحقق فيمن أحيط به في أرض لا سبيل فيها إلى تلقي معارف الدين لعدم وجود عالم بها خبير بتفاصيلها، أو لا سبيل إلى العمل بمقتضى تلك المعارف للتشديد فيه بما لا يطاق من العذاب مع عدم الاستطاعة من الخروج والهجرة إلى دار الإسلام والالتحاق بالمسلمين لضعف في الفكر أو لمرض أو نقص في البدن أو لفقر مالي ونحو ذلك، كذلك يتحقق فيمن لم ينتقل ذهنه إلى حق ثابت في المعارف الدينية ولم يهتد فكره إليه، مع كونه ممن لا يعاند الحق ولا يستكبر عنه أصلاً، بل لو ظهر عنده حق اتبعه، لكن خفي عنه الحق لشيء من العوامل المختلفة الموجبة لذلك.

د. فهذا مستضعف لا يستطيع حيلة ولا يهتدي سبيلاً، لا لأنه أعيت به المذاهب بكونه أحيط به من جهة أعداء الحق والدين بالسيف والسوط، بل إنما استضعفته عوامل أخرى سلطت عليه الغفلة، ولا قدرة مع الغفلة، ولا سبيل مع هذا الجهل.

٢. الضابط الكلي في العذر:

أ. هذا ما يقتضيه إطلاق البيان في الآية الذي هو في معنى عموم العلة، وهو الذي يدل عليه غيرها من الآيات، كقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، فالأمر المغفول عنه ليس في وسع الإنسان، كما أن الممنوع من الأمر بما يمتنع معه ليس في وسع الإنسان، وهذه الآية ـ أعني آية البقرة ـ كما ترفع التكليف بارتفاع الوسع، كذلك تعطي ضابطاً كلياً في تشخيص مورد العذر وتمييزه من غيره، وهو: أن لا يستند الفعل إلى اكتساب الإنسان، ولا يكون له في امتناع الأمر الذي امتنع عليه صنع.

ب. فالجاهل بالدين جملة، أو بشيء من معارفه الحقة، إذا استند جهله إلى ما قصر فيه وأساء الاختيار، استند إليه الترك وكان معصية، وإذا كان جهله غير مستند إلى تقصيره فيه أو في شيء من مقدماته، بل إلى عوامل خارجة عن اختياره أوجبت له الجهل أو الغفلة أو ترك العمل، لم يستند الترك إلى اختياره، ولم يعد فاعلاً للمعصية، متعمداً في المخالفة، مستكبراً عن الحق جاحداً له، فله ما كسب وعليه ما اكتسب، وإذا لم يكسب، فلا له ولا عليه.

٤. خلاصة حال المستضعف:

ومن هنا يظهر أن المستضعف صفر الكف، لا شيء له ولا عليه، لعدم كسبه أمراً، بل أمره إلى ربه، كما هو ظاهر قوله تعالى بعد آية المستضعفين: ﴿فَأُولَئِكَ عَسَى اللهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللهُ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ [النساء: ٩٩]، وقوله تعالى: ﴿وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ١٠٦]، ورحمته سبقت غضبه.

٣٩. الركون للظلمة وحقيقته

عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ

ثُمَّ لَا تُنْصَرُونَ﴾ [هود: ١١٣] مبحثاً حول [تحقيق معنى ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ وبيان حقيقة الركون المنهي عنه]، خلاصته «الميزان: ١١/ ٩»:

أ. بيان أن الركون في الآية يعني الاعتماد على الظالمين مع الميل إليهم، لا مجرد الاعتماد المطلق، وأنه يتعدى بـ ﴿إِلَى﴾ لا بـ ﴿عَلَى﴾ للدلالة على الميل.

ب. إثبات أن المنهي عنه هو الركون إلى الظالمين في أمر الدين أو الحياة الدينية، كالسكوت عن بيان الحقائق، أو توليتهم الأمور العامة، أو إجراء الأمور الدينية بأيديهم.

ج. توضيح أن الركون المنهي عنه أخص من الولاية المنهي عنها في آيات أخرى، وأن كل مورد ركون فيه ولاية، من غير عكس.

د. الرد على من خص الآية بالمشركين أو بمن وقع منه ظلم قليل، وبيان أنها تشمل كل من اتسم بسمة الظلم، من مشركين وأهل كتاب ومسلمين ظالمين.

هـ. بيان أن النهي عن الركون لا يعني النهي عن التعامل مع الظالمين في الأمور الدنيوية كالبيع والشراء والثقة، بدليل فعل النبي ﷺ مع المشركين.

و. توضيح أن الركون إلى شيء من ظلمهم وإدخاله في الدين هو دخول في زمرة الظالمين، لا مجرد ركون إليهم.

ز. الرد على من زعم أن المخاطبين الأولين بالآية لم يكونوا مظنة للركون، وبيان أن النهي التشريعي لا يتوقف على توهم المعصية من المخاطب.

نصّ المبحث:

١. معنى الركون:

﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنْصَرُونَ﴾ [هود: ١١٣]

أ. قال في الصحاح: (ركن إليه كنصر، ركوناً: مال وسكن، والركن بالضم: الجانب الأقوى، والأمر العظيم والعز والمنعة)، وعن لسان العرب مثله، وعن المصباح: أن الركون هو الاعتماد على الشيء، وقال الراغب: (ركن الشيء: جانبه الذي يسكن إليه، ويستعار للقوة، قال تعالى: (لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ

آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ) [هود: ٨٠]، وركنت إلى فلان أركن بالفتح، والصحيح أن يقال: ركن يركن كـ ﴿نَصَرُ﴾، وركن يركن كـ ﴿عِلْمَ﴾، قال تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾، وناقة مركنة الضرع: له أركان تعظمه، والمركن: الإجابة، وأركان العبادات: جوانبها التي عليها مبناها، وبتركها بطلانها)، وهذا قريب مما ذكره في المصباح.

ب. والحق أنه الاعتماد على الشيء عن ميل إليه، لا مجرد الاعتماد فحسب، ولذلك عدي بـ ﴿إِلَى﴾ لا بـ ﴿عَلَى﴾، وما ذكره أهل اللغة تفسير له بالأعم من معناه على ما هو دأبهم.

ج. فالركون إلى الذين ظلموا هو نوع اعتماد عليهم عن ميل إليهم، إما في نفس الدين، كأن يذكر بعض حقائقه بحيث ينتفعون به، أو يغمض عن بعض حقائقه التي يضرهم إفشاؤها، وإما في حياة دينية، كان يسمح لهم بنوع من المداخلة في إدارة أمور المجتمع الديني بولاية الأمور العامة، أو المودة التي تقضي إلى المخالطة والتأثير في شؤون المجتمع أو الفرد الحيوية.

د. وبالجملة: الاقتراب في أمر الدين أو الحياة الدينية من الذين ظلموا بنوع من الاعتماد والاتكاء، يخرج الدين أو الحياة الدينية عن الاستقلال في التأثير، ويغيرهما عن الوجهة الخالصة، ولازم ذلك السلوك إلى الحق من طريق الباطل، أو إحياء حق بإحياء باطل، وبالآخرة إماتة الحق لإحيائه.

هـ. والدليل على هذا الذي ذكرنا: أنه تعالى جمع في خطابه في هذه الآية، الذي هو من تتمة الخطاب في الآية السابقة، بين النبي ﷺ وبين المؤمنين من أمته، والشؤون التي له ولأمته هي المعارف الدينية والأخلاق والسنن الإسلامية في تبليغها وحفظها وإجرائها، والحياة الاجتماعية بما يطابقها، وولاية أمور المجتمع الإسلامي، وانتحال الفرد بالدين واستنانه بسنة الحياة الدينية، فليس للنبي ﷺ ولا لأمته أن يركنوا في شيء من ذلك إلى الذين ظلموا.

٢. الآية نتيجة متفرعة على قصص الظالمين:

أ. على أن من المعلوم أن هاتين الآيتين كالنتيجة المأخوذة من قصص القرى الظالمة التي أخذهم الله بظلمهم، وهما متفرعتان عليها ناظرتان إليها، ولم يكن ظلم هؤلاء الأمم الهالكة في شركهم بالله تعالى وعبادة الأصنام فحسب، بل كان مما ذمه الله من فعالهم اتباع الظالمين والفساد في الأرض بعد إصلاحها، وهو الاستنان بالسنن الظالمة التي يقيمها الولاة الجائرون، ويستن بها الناس، وهم بذلك ظالمون.

ب. ومن المعلوم أيضاً من السياق أن الآيتين مترتبتان في غرضهما، فالأولى تنهى عن أن يكونوا من أولئك الذين ظلموا، والثانية تنهى أن يقتربوا منهم ويميلوا إليهم ويعتمدوا في حقهم على باطلهم، فقوله: (لَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا)، نهي عن الميل إليهم والاعتماد عليهم والبناء على باطلهم في أمر أصل الدين والحياة الدينية جميعاً.

٣. المراد بـ ﴿الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾:

أ. ووقوع الآيتين موقع النتيجة المتفرعة على ما تقدم من القصص المذكورة، يفيد أن المراد بـ ﴿الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ في الآية ليس من تحقق منه الظلم تحققاً ما، وإلا لعم جميع الناس إلا أهل العصمة، ولم يبق للنهي حينئذ معنى، وليس المراد بـ ﴿الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ الظالمين، أي المتلبسين بهذا الوصف المستمرين في ظلمهم، فإن لإفادة الفعل الدال على مجرد التحقق معنى الصفة الدالة على التلبس والاستمرار أسباباً لا يوجد في المقام منها شيء، ولا دلالة لشيء على شيء جزافاً.

ب. بل المراد بـ ﴿الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾: أناس حالهم في الظلم حال أولئك الذين قصهم الله في الآيات السابقة من الأمم الهالكة، وكان الشأن في قصتهم أنه تعالى أخذ الناس جملة واحدة في قبال الدعوة الإلهية المتوجهة إليهم، ثم قسمهم إلى من قبلها منهم وإلى من ردها، ثم عبر عمن قبلها بـ ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ في بضعة مواضع من القصص المذكورة، وعمن ردها بـ ﴿الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ وما يقرب منه في أكثر من عشر مواضع، كقوله: ﴿وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ [هود: ٣٧]، وقوله: ﴿وَأَخَذَتِ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةُ﴾ [هود: ٦٧]، وقوله: ﴿وَتِلْكَ عَادٌ جَحَدُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَعَصَوْا رُسُلَهُ وَاتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾ [هود: ٥٩]، وقوله: ﴿أَلَا إِنَّ ثَمُودَ كَفَرُوا رَبَّهُمْ﴾ [هود: ٦٨]، وقوله: ﴿أَلَا بُعْدًا لِمَدْيَنَ كَمَا بَعِدَتْ ثَمُودُ﴾ [هود: ٩٥]، إلى غير ذلك، فقد عبر سبحانه عن ردهم وقبولهم قبال الدعوة الإلهية وبالقياس إليها بالفعل الماضي الدال على مجرد التحقق والوقوع، وأما في الخارج من مقام القياس والنسبة، فإن التعبير بالصفة كقوله: ﴿وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [هود: ٤٤]، وقوله: ﴿وَمَا هِيَ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [هود: ٨٣]، وقوله: ﴿وَلَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ﴾ [المائدة: ٥١]، إلى غير ذلك وهو كثير.

ج. ومقتضى مقام القياس والنسبة إلى الدعوة قبولاً ورداً، أن يكتفي بمجرد الوقوع والتحقق، ويبين أنهم وسموا بإحدى السمتين: الإيمان أو الظلم، ولا حاجة إلى ذكر الاتصاف والاستمرار بالتلبس،

فمفاد قوله: ﴿ظَلَمُوا﴾ و﴿عَصَوْا﴾ و(اتبعوا أمر فرعون) أنهم وسموا بسمة الظلم والعصيان واتباع أمر فرعون، ومعنى (نجينا الذين آمنوا): نجينا الذين اتسموا بسمة الإيمان وتعلموا بعلامته، فكان التعبير بالماضي كافياً في إفادة أصل الاتسام المذكور، وإن كان مما يلزمه الاتصاف، وبعبارة أخرى: الذين ظلموا من قوم نوح صاروا بذلك ظالمين، لكن العناية إنما تعلقت بحسب المقام بتحقق الظلم منهم، لا بصيرورته وصفاً لهم لا يفارقهم بعد ذلك، ولذا ترى أنه كلما خرج الكلام عن مقام القياس والنسبة بوجه، عاد إلى التعبير بالصفة، كقوله: ﴿بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾، وقوله: ﴿وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ﴾ [الأنفال: ٧٣]، فافهم ذلك.

٤. الرد على تفسيرات القوم للآية:

ومن هنا يظهر ما في تفسير القوم قوله: ﴿الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾، حيث أخذه بعضهم دالاً على مجرد تحقق ظلم ما، وآخرون بمعنى الوصف، أي (لا تركنوا إلى الظالمين)، قال صاحب المنار في تفسيره: (فسر الزمخشري (الَّذِينَ ظَلَمُوا) بقوله: (أي إلى الذين وجد منهم الظلم، ولم يقل: إلى الظالمين)، وحكى أن الموفق صلى خلف الإمام فقرأ بهذه الآية فغشي عليه، فلما أفاق قيل له، فقال: هذا فيمن ركن إلى ظلم، فكيف بالظالم؟ ومعنى هذا أن الوعيد في الآية يشمل من مال ميلاً يسيراً إلى من وقع منه ظلم قليل أي ظلم كان، وهذا غلط أيضاً، وإنما المراد بـ ﴿الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ في الآية فريق الظالمين من أعداء المؤمنين الذين يؤذونهم ويفتنونهم عن دينهم من المشركين، ليردوهم عنه، فهم كالذين كفروا في الآيات الكثيرة التي يراد بها فريق الكافرين، لا كل فرد من الناس وقع منه كفر في الماضي، وحسبك منه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٦]، والمخاطبون بالنهي هم المخاطبون في الآية السابقة بقوله: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ﴾ [هود: ١١٢]، وقد عبر عن هؤلاء الأعداء المشركين بـ ﴿الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾، كما عبر عن أقوام الرسل الأولين في قصصهم من هذه السورة به، وعبر عنهم فيها بـ ﴿الظَّالِمِينَ﴾ أيضاً، كقوله: ﴿وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [هود: ٤٤]، فلا فرق في هذه الآيات بين التعبير بالوصف والتعبير بـ ﴿الَّذِي﴾ وصلته، فإنهما في الكلام عن الأقوام بمعنى واحد)

أ. أما قول صاحب الكشاف: (إن المراد بـ (الذين ظلموا) الذين وجد منهم الظلم، ولم يقل: إلى الظالمين) فهو كذلك، لكنه لا ينفعه، فإن التعبير بالفعل في ما قررناه من المقام، وإن كان لا يفيد أزيد من

تحقق المعنى الحدثي ووقوعه، لكنه ينطبق على معنى الوصف، كما في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ طَغَى وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ [النازعات: ٣٧ ـ ٣٩]، حيث عبر بالفعل وهو منطبق على معنى الصفة.

ب. وأما قول صاحب المنار: (إنما المراد بـ (الذين ظلموا) في الآية فريق الظالمين من أعداء المؤمنين الذين يؤذونهم ويفتنونهم عن دينهم من المشركين ليردوهم عنه) فتحكم محض، وأي دليل يدل على قصور الآية عن الشمول للظالمين من أهل الكتاب، وقد ذكرهم الله أخيراً في زمرة الظالمين باختلافهم في كتاب الله بغياً، وقد نهى الله عن ولايتهم وشدد فيه حتى قال: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ [المائدة: ٥١]، وقال في ولاية مطلق الكافرين: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللهِ فِي شَيْءٍ﴾ [آل عمران: ٢٨]، وأي مانع يمنع الآية أن تشمل الظالمين من هذه الأمة، وفيهم من هو أشقى من جبابرة عاد وثمود، وأطغى من فرعون وهامان وقارون؟ ومجرد كون الإسلام عند نزول السورة مبتلىً بقريش ومشركي مكة وحواليها، لا يوجب تخصيصاً في اللفظ، فإن خصوص المورد لا يخصص عموم اللفظ، فالآية تنهى عن الركون إلى كل من اتسم بسمة الظلم، أي من كان مشركاً أو موحداً مسلماً أو من أهل الكتاب.

ج. وأما قوله: إن المراد بقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾، المعنى الوصفي وإن كان فعلاً، أي الكافرون لا كل فرد من الناس وقع منه كفر في الماضي، ففيه: أنا بينا في الكلام على تلك الآية وفي مواضع أخرى تقدمت في الكتاب، أن الآية خاصة بالكفار من صناديد قريش الذين شاقوا النبي ﷺ في بادئ أمره، حتى كفاه الله إياهم وأفناهم ببدر وغيره، وأنهم المسمون بـ ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾، وليست الآية عامة، ولو كانت الآية عامة، وكان المراد بـ ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ هم الكافرين كما قاله، لم تصدق الآية فيما تخبر به، فما أكثر من آمن من الكافرين، حتى من كفار مكة بعد نزول هذه الآية.

د. ولو قيل: إن المراد بهم الذين لم يؤمنوا إلى آخر عمرهم، لم تفد الآية شيئاً، إذ لا معنى لقولنا: (إن الكافرين الذين لا يؤمنون إلى آخر عمرهم لا يؤمنون)، فلا مناص من أخذها آية خاصة غير عامة، وكون المراد بـ ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ طائفة خاصة بأعيانهم.

هـ. وقد ذكرنا فيما تقدم أن ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ أيضاً، فيما لا دليل في المورد يدل على خلافه، اسم تشريفي لمن آمن بالنبي ﷺ في أول دعوته الحقة، وبهم تختص خطابات ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ في القرآن، وإن شاركهم غيرهم في الأحكام.

و. وأما قوله في آخر كلامه: (وقد عبر عن هؤلاء الأعداء المشركين بـ (الذين ظلموا) كما عبر عن أقوام الرسل الأولين في قصصهم من هذه السورة به، وعبر عنهم فيها بالظالمين أيضاً، فلا فرق بين التعبيرين)، ومحصله: أن التعبير عنهم تارة بـ ﴿الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ وتارة بـ ﴿الظَّالِمِينَ﴾ دليل على أن المراد بالكلمتين واحد، ففيه: أنه خفي عليه وجه العناية الكلامية الذي تقدمت الإشارة إليه، واتحاد مصداق اللفظتين لا يوجب وحدة العناية المتعلقة بهما.

ز. فالمحصل من مضمون الآية: نهي النبي ﷺ وأمته عن الركون إلى من اتسم بسمة الظلم، بأن يميلوا إليهم ويعتمدوا على ظلمهم في أمر دينهم أو حياتهم الدينية، فهذا هو المراد بقوله: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾.

٥. عاقبة الركون:

أ. ﴿فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾ تفريع على الركون، أي عاقبة الركون هو مس النار، وقد جعلت عاقبة الركون إلى ظلم أهل الظلم مس النار، وعاقبة نفس الظلم النار، وهذا هو الفرق بين الاقتراب من الظلم والتلبس بالظلم نفسه.

ب. ﴿وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ﴾ في موضع الحال من مفعول ﴿فَتَمَسَّكُمُ﴾، أي (تمسكم النار في حال ليس لكم فيها من دون الله من أولياء)، وهو يوم القيامة الذي يفقد فيه الإنسان جميع أوليائه من دون الله، أو حال الركون، إن كان المراد بالنار العذاب، والمراد بقوله: ﴿ثُمَّ لَا تُنْصَرُونَ﴾، نفي الشفاعة على الأول، والخذلان الإلهي على الثاني.

ج. والتعبير بـ ﴿ثُمَّ﴾ في قوله: ﴿ثُمَّ لَا تُنْصَرُونَ﴾ للدلالة على اختتام الأمر على ذلك بالخيبة والخذلان، كأنه قيل: (تمسكم النار، وليس لكم إلا الله، فتدعونه فلا يجيبكم، وتستنصرونه فلا ينصركم، فيئول أمركم إلى الخسران والخيبة والخذلان)

٦. النتائج المستفادة من الآية:

وقد تحصل مما تقدم من الأبحاث في الآية أمور:

أ. الأول: أن المنهي عنه في الآية إنما هو الركون إلى أهل الظلم في أمر الدين أو الحياة الدينية، كالسكوت في بيان حقائق الدين عن أمور يضرهم، أو ترك فعل ما لا يرتضونه، أو توليتهم المجتمع

وتقليدهم الأمور العامة، أو إجراء الأمور الدينية بأيديهم وقوتهم، وأشباه ذلك، وأما الركون والاعتماد عليهم في عشرة أو معاملة من بيع وشرى، والثقة بهم وائتمانهم في بعض الأمور، فإن ذلك كله غير مشمول للنهي الذي في الآية، لأنها ليست بركون في دين أو حياة دينية، وقد وثق النبي ﷺ عند ما خرج من مكة ليلاً إلى الغار برجل مشرك، واستأجر منه راحلة للطريق، وائتمنه ليوافيه بها في الغار بعد ثلاثة أيام، وكان يعامل، هو وكذا المسلمون بمرأى ومسمع منه، الكفار والمشركين.

ب. الثاني: أن الركون المنهي عنه في الآية أخص من الولاية المنهي عنها في آيات أخرى كثيرة، فإن الولاية هي الاقتراب منهم بحيث يجعل المسلمين في معرض التأثر من دينهم أو أخلاقهم أو السنن الظالمة الجارية في مجتمعاتهم، وهم أعداء الدين، وأما الركون إليهم، فهو بناء الدين أو الحياة الدينية على ظلمهم، فهو أخص من الولاية مورداً، أي أن كل مورد فيه ركون ففيه ولاية من غير عكس كلي، وبروز الأثر في الركون بالفعل، وفي الولاية أعم مما يكون بالفعل.

ج. ويظهر من جمع من المفسرين أن الركون المنهي عنه في الآية هو الولاية المنهي عنها في آيات أخر، قال صاحب المنار في تفسيره بعد ما نقل عن الزمخشري قوله: (إن النهي في الآية متناول للانحطاط في هواهم، والانقطاع إليهم، ومصاحبتهم ومجالستهم وزيارتهم ومداهنتهم، والرضا بأعمالهم، والتشبه بهم، والتزيي بزيهم، ومد العين إلى زهرتهم، وذكرهم بما فيه تعظيم لهم، وتأمل قوله: (وَلَا تَرْكَنُوا)، فإن الركون هو الميل اليسير، وقوله: ﴿إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾، أي إلى الذين وجد منهم الظلم، ولم يقل: إلى الظالمين)، أقول: كل ما أدمجه في النهي عن الركون إلى الذين ظلموا قبيح في نفسه، لا ينبغي للمؤمن اجتراحه، وقد يكون من لوازم الركون الحقيرة، ولكن لا يصح أن يجعل شيء منه تفسيراً للآية مراداً منها، والمخاطب الأول بها رسول الله ﷺ والسابقون الأولون إلى التوبة من الشرك والإيمان معه، ولم يكن أحد منهم مظنة للانقطاع بظلمة المشركين، والانحطاط في هواهم، والرضا بأعمالهم، إلى آخر ما أطنب فيه.

د. وقد ناقض فيه نفسه أولاً، حيث اعترف بكون بعض الأمور المذكورة من لوازم الركون، لكنه استحقرها ونفى شمول الآية لها، والمعصية كلها عظيمة لا يستهان بها، غير أن أكثر المفسرين هذا دأبهم، لا ينقبضون عن نسبة بعض المساهلات إلى بيانه تعالى.

هـ. وأفسد من ذلك قوله: إن المخاطب الأول بهذا النهي رسول الله ﷺ والسابقون الأولون، ولم

يكونوا مظنة للانقطاع إلى ظلمة المشركين والانحطاط في هواهم والرضا بأعمالهم، فإن فيه:

• أولاً: أن الخطاب خطاب واحد موجه إليه ﷺ وإلى أمته، ولا أول فيه ولا ثاني، وتقدم بعض المخاطبين على بعض زماناً، لا يوجب قصور الخطاب عن شمول بعض ما في اللاحقين مما ليس في السابقين، إذا شمله اللفظ.

• وثانياً: أن عدم كون المخاطب مظنة للمعصية لا يمنع من توجيه النهي إليه، وخاصة النواهي الصادرة عن مقام التشريع، وإنما يمنع عن تأكيده والإلحاح عليه، وقد نهى النبي ﷺ عما هو أعظم من الركون إلى الذين ظلموا، كالشرك بالله، وعن ترك تبليغ بعض أوامره ونواهيه، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الزمر: ٦٥]، وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ [المائدة: ٦٧]، وقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا وَاتَّبِعْ مَا يُوحَى إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ [الأحزاب: ١ ـ ٢]، ولا يظن به ﷺ أن يشرك بربه البتة، ولا أن لا يبلغ ما أنزل إليه من ربه، أو يطيع الكافرين والمنافقين، أو لا يتبع ما يوحى إليه من ربه، إلى غير ذلك من النواهي، وكذا السابقون الأولون نهوا عن أمور هي أعظم من الركون المذكور أو مثله، كقوله: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾ [الأنفال: ٢٥]، نزلت في أهل بدر، وفيهم السابقون الأولون، وقد وصف بعضهم بقوله: ﴿الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾، وهو أشد لحناً من قوله: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾، وكعدة من النواهي الواردة في كلامه في قصص بدر وأحد وحنين، والنواهي الموجهة إلى نساء النبي ﷺ، فكل ذلك مما لم يكن يظن بالسابقين الأولين أن يبتلوا به، على أن بعضهم ابتلي ببعضها بعد.

• الثالث: أن الآية بما لها من السياق المؤيد بإشعار المقام، إنما تنهى عن الركون إلى الذين ظلموا فيما هم فيه ظالمون، أي بناء المسلمين دينهم الحق أو حياتهم الدينية على شيء من ظلمهم، وهو أن يراعوا في قولهم الحق وعملهم الحق جانب ظلمهم وباطلهم، حتى يكون في ذلك إحياء للحق بسبب إحياء الباطل، ومآله إلى إحياء حق بإماتة حق آخر، كما تقدمت الإشارة إليه، وأما الميل إلى شيء من ظلمهم وإدخاله في الدين أو إجراؤه في المجتمع الإسلامي أو في ظرف الحياة الشخصية، فليس من الركون إلى الظالمين، بل هو دخول في زمرة الظالمين.

هـ. وقد اختلط هذا الأمر على كثير من المفسرين، فأوردوا في المقام أبحاثاً لا تمس الآية أدنى مس، وقد أغمضنا عن إيرادها والبحث في صحتها وسقمها، إيثاراً للاختصار، ومن أراد الوقوف عليها فليراجع تفاسيرهم.

٤٠. الظلم والفلاح

عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا أَيْنَ شُرَكَاؤُكُمُ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ انْظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ [الأنعام: ٢١-٢٤] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ ودلالته على بطلان طريق الظلم في الدنيا والآخرة]، خلاصته «الميزان: ٧/ ٤٥»:

أ. بيان معنى الفلاح لغةً واصطلاحاً، وأنه إدراك البغية والظفر بالسعادة، وهو ضربان: دنيوي وأخروي.

ب. إثبات أن الظالم لا يفلح، لأن الظلم ليس بالطريق الموصل إلى البغية والسعادة، بل هو انحراف عن النظام الكوني.

ج. توضيح أن السعادة لا تتحقق إلا باتباع الطريق الخاص الذي وضعه النظام الكوني، والظلم يفضي إلى عطل الأسباب وفساد النظام.

د. بيان أن الظالم قد يدرك بعض مآربه في الدنيا ظاهرياً، لكنه لا يفلح حقيقة، لأن ما يدركه لا يدوم، وينازعه النظام الذي خالفه.

هـ. إثبات أن الظالم خاسر في الآخرة، لأن ظلمه مسجل في صحيفة عمله، وهو مجزي به عذاباً أشد.

و. الاستدلال بالآيات القرآنية على أن الظالمين يلقون الخزي في الدنيا والعذاب الأكبر في الآخرة.

نصّ المبحث:

١. معنى الفلاح في اللغة والقرآن:

﴿إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ [القصص: ٣٧]، [يونس: ١٧]، وغيرها.

أ. الفلاح والفوز والنجاح والظفر والسعادة ألفاظ قريبة المعنى، ولهذا فسر الراغب الفلاح بـ (إدراك البغية) الذي هو معنى السعادة تقريباً، قال في المفردات: (الفلح: الشق، وقيل: الحديد بالحديد يفلح أي يشق، والفلاح الأكار لذلك، والفلاح: الظفر وإدراك البغية، وذلك ضربان: دنيوي وأخروي، فالدنيوي: الظفر بالسعادات التي تطيب بها حياة الدنيا، وهو البقاء والغنى والعز، وإياه قصد الشاعر بقوله:

أفلح بما شئت فقد يدرك... بالضعف وقد يخدع الأريب

وفلاح أخروي، وذلك أربعة أشياء: بقاء بلا فناء، وغنى بلا فقر، وعز بلا ذل، وعلم بلا جهل)

ب. فمن الممكن أن يقال: إن الفلاح هو السعادة، سميت به لأن فيها الظفر وإدراك البغية بشق الموانع الحائلة دون المطلوب، وهذا معنى جامع ينطبق على موارد الاستعمال، كقوله: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [المؤمنون: ١]، وقوله: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ [الشمس: ٩]، وقوله: ﴿إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٧]، إلى غير ذلك من الموارد.

٢. الظلم لا يوصل إلى البغية والسعادة:

فقوله: ﴿إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾، وقد أخذ الظلم وصفاً، معناه أن الظالمين لا يدركون بغيتهم التي تشبثوا لأجل إدراكها بما تشبثوا به، فإن الظلم لا يهدي الظالم إلى ما يبتغيه من السعادة والظفر بواسطة ظلمه، وذلك:

أ. أن السعادة لن تكون سعادة إلا إذا كانت بغية ومطلوباً بحسب واقع الأمر وخارج الوجود، ويكون حينئذ الشيء الذي يطلب هذه البغية والسعادة بحسب وجوده طبيعةً، كونه مجهزاً بما يناسب هذه السعادة المطلوبة من الأسباب والأدوات، كالإنسان الذي من سعادته المطلوبة أن يبقى بقاءً بوضع البدل مكان ما تحلل من بنيته، ثم هو مجهز بجهاز التغذي الدقيق الذي يناسب ذلك، والأدوات والأسباب الملائمة له، ثم في المادة الخارجية ما يوافق مزاج بنيته، فيأخذها بالأسباب والأدوات المهيأة لذلك، ثم يصفيه ويبدل صورته إلى ما يشابه صورة المتحلل من بدنه، ثم يلصقه ببدنه، فيعود البدن تاماً بعد نقصانه، وهذا حكم عام جار في جميع الأنواع الخارجية التي تناله حواسنا ويسعه استقراؤنا من غير تخلف واختلاف

البتة.

ب. وعلى هذا يجري نظام الكون في مسيره، فلكل غاية مطلوبة وسعادة مقصودة طريق خاص لا يسلك إليها إلا منه، ولو توصل إليها من غير سببه الذي يألفها النظام، أوجب ذلك العطل في السبب وبطلان الطريق، وفي عطله وبطلانه فساد جميع ما يرتبط ويتعلق به من الأسباب والعلائق، كالإنسان الذي فرض توصله إلى إبقاء الوجود من غير طريق التناول والالتقام والهضم، فإن ذلك يفضي إلى عطل قوته الغاذية، وفي عطله انحراف قوتيه المنمية والمولدة مثلاً جميعاً.

ج. وقد اقتضت العناية الإلهية في هذه الأنواع التي تعيش بالشعور والإرادة أن تعيش بتطبيق أعمالها على ما حصلته من العلم بالخارج، فلو انحرفت عن الخارج لعارض ما كان في ذلك بطلان العمل، ولو تكرر ذلك بطلت الذات، كالإنسان المريد للأكل إذا غلط وحسب السم غذاءً أو الطين خبزاً ونحو ذلك.

د. وللإنسان عقائد وآراء عامة متولدة من نظام الكون الخارجي يضعها أصلاً، ويطبق عمله عليها، كالعائد الراجعة إلى المبدأ والمعاد، والأحكام العملية التي يجعلها مقاييس لأعماله من العبادات والمعاملات، وهذه طرق إلى السعادات الإنسانية بحسب طبعها، لا طريق إليها دونها، إذا سلكها الإنسان أدرك بغيته وظفر بسعادته، ولو انحرف عنها إلى غيرها، وهو الظلم، لم يوصله إلى بغيته، ولئن أوصله إليه، لم يثبت عليه، ولم يدم له ذلك، فإن سائر الطرق والسبل مربوطة به، فتنازعه في ذلك، وتخالفه وتضاده بجميع ما لها من الوسع والطاقة، ثم أجزاء الكون الخارجي الذي هو السبب لانتشاء هذه الآراء والأحكام، لا توافقه في عمله، ولا تزال على هذا الحال حتى تقلب له الأمر، وتفسد عليه سعادته، وتنغص عليه عيشته.

٣. الظالم لا يفلح في دنياه ولا في آخرته:

أ. فالظالم ربما دعته طاغية الشره إلى أن يستعمل ما له من العزة بالإثم والقدرة الكاذبة في الحصول على بغية وسعادة من غير طريقه المشروع، فيخالف الاعتقاد الحق لتوحيد الله سبحانه، أو ينازع الحقوق المشروعة فيتعدى إلى أموال الناس فيغصبها ظلماً، أو إلى أعراض الناس فيهتك أستارهم عنوة، أو إلى دمائهم ونفوسهم فيتصرف فيها من غير حق، أو يعصي في شيء من نواميس العبودية لله سبحانه بصلاة أو

صوم أو حج أو غيرها، أو يقترف شيئاً من الذنوب المتعلقة بذلك، كالكذب والفرية والخدعة ونحوها، يأتي بشيء من ذلك، وربما أدرك ما قصده، وهو طيب النفس بما ظفر به من مطلوبه بحسب زعمه، وقد ذهب عن خسران صفقته وخيبة مسعاه في دنياه وآخرته.

• أما في دنياه: فلأن ما سلكه من الطريق إنما هو طريق الهرج والمرج واختلال النظام، إذ لو كان طريقاً حقاً لعم، ولو عم أبطل النظام، ولو بطل النظام بطلت حياة المجتمع الإنساني، فالنظام الذي يضمن بقاء النوع الإنساني كائناً ما كان، ينازعه فيما حازه بعمله غير المشروع، ولا يزال على المنازعة حتى يفسد عليه مقتضى عمله ونتيجة سعيه المشئوم، عاجلاً أو على مهل، ولن يدوم ظلمه البتة.

• وأما في الآخرة: فلأن ظلمه مكتوب في صحيفة عمله، وهو منقوش في لوح نفسه بما يورد عليها من الأثر، ثم هو مجزي به، عائش على وتيرته، ﴿وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٤]

• قال الله تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٨٥]

• وقال: ﴿كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ فَأَذَاقَهُمُ اللَّهُ الْخِزْيَ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٢٥ ـ ٢٦]

• وقال: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ ثَانِيَ عِطْفِهِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَنُذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [الحج: ٨ ـ ١٠]

• إلى غير ذلك من الآيات، وهي كثيرة، والآيات، كما ترى، تشمل المظالم الاجتماعية والفردية، فهي تصدق ما تقدم من البحث، وأشملها مضموناً الآية المبحوث عنها: ﴿إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾.

٤١.. الفساد والفطرة والتوحيد

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٩] وضع الطباطبائي مبحثاً حول [الفساد الاجتماعي وعلاجه: نظرة

إسلامية في ضوء الفطرة والتوحيد]، خلاصته «الميزان: ٤/ ٣٣٩»:

أ. اختلاف القرائح والاستعدادات بين الناس أمر طبيعي، أدى إلى استعباد الأقوياء للضعفاء في المجتمعات القديمة، ثم تحول إلى حكم ملوكي وإمبراطوري.

ب. النهضات الحديثة (كالديمقراطية) حاولت هدم الاستبداد، لكن الفساد تحول إلى تمايز طبقي قائم على الثروة، مما أدى إلى ظهور الشيوعية التي ألغت الملكية لكنها أبطلت حرية الإرادة، وهو ما ترفضه الطبيعة.

ج. الديمقراطية حاولت علاج الفساد بالضرائب والتبليغ، لكنها لم تنجح، لأن الغاية المادية هي أصل الفساد.

د. الإسلام يعالج الفساد بتحرير الناس وفق الفطرة، وتقريب الطبقات عبر الضرائب المالية (كالزكاة)، ومنع الإسراف، وتعديل ذلك بالتوحيد والأخلاق، وصرف الوجوه إلى التقوى وابتغاء فضل الله.

هـ. الإسلام ليس دين بطالة، بل يوجه الناس إلى الأسباب الحقيقية في طلب المعيشة والسعادة، دون إخلاد إلى المادة.

نصّ المبحث:

١. اختلاف القرائح والاستعدادات:

اختلاف القرائح والاستعدادات في اقتناء مزايا الحياة في أفراد الإنسان، مما ينتهي إلى أصول طبيعية تكوينية، لا مناص عن تأثيرها في فعلية اختلاف درجات الحياة، وعلى ذلك جرى الحال في المجتمعات الإنسانية من أقدم عهودها إلى يومنا هذا فيما نعلم.

٢. تطور أشكال الفساد الاجتماعي:

أ. فقد كانت الأفراد القوية من الإنسان يستعبدون الضعفاء، ويستخدمونهم في سبيل مشتهياتهم وهوى نفوسهم من غير قيد أو شرط، وكان لا يسع لأولئك الضعفاء المساكين إلا الانقياد لأوامرهم، ولا يهتدون إلا إلى إجابتهم بما يشتهونه ويريدونه منهم، لكن القلوب ممتلئة غيظاً وحنقاً، والنفوس متربصة، ولا يزال الناس على هذه السنة التي ابتدأت سنة شيوخية، وانتهت إلى طريقة ملوكية وإمبراطورية.

ب. حتى إذا وفق النوع الإنساني بالنهضة بعد النهضة على هدم هذه البنية المتغلبة، وإلزام أولياء الحكومة والملك على اتباع الدساتير والقوانين الموضوعة لصلاح المجتمع وسعادته، فارتحلت بذلك حكومة الإرادات الجزافية، وسيطرة السنن الاستبدادية ظاهراً، وارتفع اختلاف طبقات الناس وانقسامهم إلى مالك حاكم مطلق العنان، ومملوك محكوم مأخوذ بزمامه، غير أن شجرة الفساد أخذت في النمو في أرض غير الأرض، ومنظر غير منظره السابق، والثمرة هي الثمرة، وهو تمايز الصفات باختلاف الثروة: بتراكم المال عند بعض، وصفارة الكف عند آخر، وبعد ما بين القبيلين بعداً لا يتمالك به المثري الواجد من نفسه إلا أن ينفذ بثروته في جميع شؤون حياة المجتمع، ولا المسكين المعدم إلا أن ينهض للبراز ويقاوم الاضطهاد.

ج. فاستتبع ذلك سنة الشيوعية القائلة بالاشتراك في مواد الحياة، وإلغاء المالكية، وإبطال رؤوس الأموال، وأن لكل فرد من المجتمع أن يتمتع بما عملته يداه وهيأه كماله النفساني الذي اكتسبه، فانقطع بذلك أصل الاختلاف بالثروة والجدة، غير أنه أورث من وجود الفساد ما لا يكاد تصيبه رمية السنة السابقة: وهو بطلان حرية إرادة الفرد، وانسلاب اختياره، والطبيعة تدفع ذلك، والخلقة لا توافقه، وهيهات أن يعيش ما يرغم الطبيعة ويضطهد الخلقة.

د. على أن أصل الفساد مع ذلك مستقر على قراره، فإن الطبيعة الإنسانية لا تنشط إلا لعمل فيه إمكان التميز والسبق، ورجاء التقدم والفخر، ومع إلغاء التمايزات، تبطل الأعمال، وفيه هلاك الإنسانية، وقد احتالوا لذلك بصرف هذه التميزات إلى الغايات والمقاصد الافتخارية التشريفية غير المادية، وعاد بذلك المحذور جذعاً، فإن الإنسان إن لم يذعن بحقيقتها لم يخضع لها، وإن أذعن بها، كان حال التمايز بها حال التمايز المادي.

٣. فشل الديمقراطية في علاج الفساد:

أ. وقد احتالت الديمقراطية لدفع ما تسرب إليها من الفساد بإيضاح مفاسد هذه السنة، بتوسعة التبليغ، وبضرب الضرائب الثقيلة التي تذهب بجانب عظيم من أرباح المكاسب والمتاجر، ولما ينفعهم ذلك، فظهور دبيب الفساد في سنة مخالفيهم لا يسد طريق هجوم الشر على سنتهم أنفسهم، ولا ذهاب جل الربح إلى بيت المال يمنع المترفين عن إترافهم ومظالمهم، وهم يحيلون مساعيهم لمقاصدهم من تملك المال

إلى التسلط وتداول المال في أيديهم، فالمال يستفاد من التسلط ووضع اليد عليه وإدارته ما يستفاد من ملكه.

ب. فلا هؤلاء عالجوا الداء، ولا أولئك، ولا دواء بعد الكي، وليس إلا لأن الذي جعله البشر غاية وبغية لمجتمعه، وهو التمتع بالحياة المادية، بوصلة تهدي إلى قطب الفساد، ولن تنقلب عن شأنها أينما حولت، ومهما نصبت.

٤. العلاج الإسلامي للفساد:

أ. والذي يراه الإسلام لقطع منابت هذا الفساد: أن حرر الناس في جميع ما يهديهم إليه الفطرة الإنسانية، ثم قرب ما بين الطبقتين برفع مستوى حياة الفقراء بما وضع من الضرائب المالية ونحوها، وخفض مستوى حياة الأغنياء بالمنع عن الإسراف والتبذير والتظاهر بما يبعدهم من حاق الوسط، وتعديل ذلك بالتوحيد والأخلاق، وصرف الوجوه عن المزايا المادية إلى كرامة التقوى وابتغاء ما عند الله من الفضل.

ب. وهو الذي يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِن فَضْلِهِ﴾ [النساء: ٣٢]، وقوله: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]، وقوله: ﴿فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ﴾ [الذاريات: ٥٠]، وقد بينا فيما تقدم أن صرف وجوه الناس إلى الله سبحانه يستتبع اعتناءهم بأمر الأسباب الحقيقية الواقعية في تحري مقاصدهم الحيوية، من غير أن يستتبع البطالة في اكتساب معيشة، أو الكسل في ابتغاء سعادة، فليس قول القائل: إن الإسلام دين البطالة والخمود عن ابتغاء المقاصد الحيوية الإنسانية، إلا رمية من غير مرمى، جهلاً، هذا ملخص القول في هذا المقصد، وقد تكرر الكلام في أطرافه تفصيلاً فيما تقدم من مختلف المباحث من هذا الكتاب.